

En el mejor de los mundos posibles

Concha Roldán



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: las imágenes de este volumen son de dominio público, excepto la de pág. 14 (Skunk Taxi/Shutterstock.com), pág. 35(AridOcean/Shutterstock.com), pág. 40 (Everett Historical/Shutterstock.com), pág. 94 (Georgios Kollidas/Shutterstock.com)
Depósito legal: B 17985-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Leibniz

En el mejor de los mundos posibles

Concha Roldán

CONTENIDO

Introducción. Leibniz, ese gran desconocido

(Re-conociendo a Leibniz en su contexto histórico-político y cultural)

Una de las tesis de Leibniz más citadas y peor comprendidas es, sin duda, la que da título a este libro y que ha contribuido a calificar de optimista la filosofía leibniziana. Esta interpretación se la debemos sobre todo a Voltaire, quien, en su ensayo (publicado bajo seudónimo) *Cándido o el optimismo* (1759), ridiculiza a Leibniz poniendo en boca del doctor Pangloss la afirmación de que «vivimos en el mejor de los mundos posibles». El terremoto de Lisboa (1755) había sacudido literalmente al filósofo francés; por este motivo, junto a otros ilustrados, Voltaire ironiza sobre la providencia divina que había permitido morir a cien mil personas en la catástrofe, y para ello ceba su sarcasmo en una máxima que el pensador alemán había dirigido medio siglo antes contra el voluntarismo de Descartes, quien sostenía que Dios, en su omnipotencia, podría haber creado a su libre arbitrio el mundo que hubiera querido, independientemente de su perfección. Para Leibniz, bien al contrario, si Dios existe, nunca podría dejarse llevar por su

poder o capricho al crear, sin dejarse guiar por la razón suficiente y la conveniencia en su obra, pues siempre hay «razones» que rigen tanto el comportamiento divino como el humano.

En descargo de Voltaire debe advertirse que Leibniz no era una figura de la que sus coetáneos tuvieran un buen conocimiento. Algunas de sus ideas fueron transmitidas por un discípulo, Christian Wolff, que las ajustó a su medida en lo que en la época se conoció como «filosofía leibnizo-wolffiana», lo cual le hizo poca justicia a nuestro autor, que había publicado muy poco en vida. Aparte de algunos artículos en latín que salieron en revistas académicas recién creadas, Leibniz solo dio a la imprenta en francés, para un público más amplio, sus *Ensayos de Teodicea* (1710), ya que no quiso sacar a la luz los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1705), tras la muerte de su contrincante, Locke, y el libro apareció medio siglo después, póstumamente. Pero no vaya a pensarse el lector que Leibniz escribió poco. Bien al contrario, es uno de los autores más prolíficos de la historia de la filosofía; se calcula que llegó a escribir una media de quince folios diarios, entre los que se incluyen las cartas que dirigiera a más de mil cien corresponsales de dieciséis países diferentes –entre los que se encontraban más de doscientas mujeres eruditas–, y también cientos de ensayos sobre las más diversas materias. Tanto sus manuscritos, redactados en latín, francés y alemán fundamentalmente, aunque también en inglés e italiano, como su biblioteca privada fueron depositados en la Biblioteca Real de Hannover, actualmente la Biblioteca Nacional de la Baja Sajonia, donde se encuentra la sede central del Archivo Leibniz, encargado de custodiar su obra y, desde 1901, de dirigir su edición canónica. Desde que el primer volumen vio la luz en 1923, han aparecido cincuenta volúmenes repartidos en ocho series diferentes que abarcan escritos políticos, históricos, matemáticos, filosóficos, lingüísticos, científicos y técnicos (*véase* sección Obras principales).

Se trata de una obra importante por su variedad, sus dimensiones y el hecho nada desdeñable de que se haya mantenido intacta a pesar de haber pasado por dos guerras mundiales; una obra que, conforme se va publicando, descubre un ápice más del enorme iceberg que oculta y del que hasta pleno siglo XX no se conocía más que una pequeña muestra, de la mano de ediciones críticas llevadas a cabo por grandes especialistas y bien trabajadas en lengua española (véase *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas* [OFC], editadas por la Sociedad española Leibniz [SeL]).



Retrato de Gottfried Wilhelm von Leibniz, realizado hacia el año 1700.

Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que lo mejor del pensamiento de Leibniz se forja en el diálogo con los otros, al hilo de las controversias y correspondencias mantenidas con sus coetáneos. Todo está relacionado con todo, y en cada sistema, hipótesis, explicación o argumento hay una parte de verdad que cada uno expresa desde su punto de vista (perspectivismo) y que es compatible con la verdad universal -que no absoluta y única- en su conjunto.

En estas páginas encontraremos explicadas algunas de las teorías que sobre Leibniz aprendimos en la enseñanza secundaria -su racionalismo, el eclecticismo, las mónadas «sin ventanas», el principio de razón suficiente, el mejor de los mundos-, pero también nos aventuraremos en el mar ignoto de ese Leibniz más desconocido y que fue acaso el último «genio universal», lo que en expresión de nuestros días equivaldría a decir que fue «un acérrimo defensor de la pluralidad y la interdisciplinariedad». Todas las ciencias, todos los saberes, todas las técnicas fueron objeto de su curiosidad y su atención, lo que se traduce en una gran complejidad y riqueza de

un pensamiento que siempre quiere aportar algo a la sociedad, a la humanidad.

Por eso en su filosofía –de ahí su lema «Theoria cum praxi»– la teoría exige convertirse en práctica y la práctica no puede subsistir sin la teoría; es decir, una mentalidad política (en el genuino sentido aristotélico) a cuyo abrigo se dan la mano los ideales de saber y justicia universal, bajo el propósito de una aproximación gradual y continua hacia una armonía universal. De ahí que nuestro autor se sumerja a fondo en todos los saberes y se esfuerce por poner en conexión las distintas ciencias para que cada una se enriquezca gracias a las demás, formando una especie de retícula en la que todo tiene que ver con todo, superando esa barrera de las especializaciones inconexas que tanto lamentan hoy en día los filósofos de la ciencia y los historiadores de las ideas; pero, sobre todo, haciendo de la actividad humana, de su transformación de la realidad y de las instituciones en aras de la consecución de una mayor felicidad, la meta de toda sabiduría.

Para comprender la relevancia de la propuesta filosófica de Leibniz en toda su intensidad, hemos de representarnos por un momento las coordenadas históricas en que surge, la situación de Europa después de la guerra de los Treinta Años. La antigua unidad de Occidente se había deshecho por completo y Europa, sobre todo Europa central, estaba devastada. Leibniz tendrá que enfrentarse con la realidad de un emperador debilitado, de una Alemania dividida en numerosos estados soberanos y de una Francia poderosa que quería expandir sus dominios absolutistas con una agresiva política exterior. En este contexto, las propuestas federalista y de reunificación de las iglesias que hará nuestro autor surgirán, por un lado, de la nostalgia de una unidad interna de Europa, con todas sus premisas religiosas, y, por otro, de la certeza de que el Imperio (*Reich*) como encarnación del cristianismo en el sentido medieval ya no se podía restaurar. La Paz

de Westfalia (1648) había acabado con la era de los principios confesionales en la política y, con ello, con el dominio de una concepción cristiana del Estado.

Por otra parte, no podemos olvidar que la agricultura era aún la ocupación más importante, y que los campesinos –arrendatarios sobrecargados con el pago de impuestos más que propietarios– sumaban las tres cuartas partes de la población en Europa. Poco a poco, las pequeñas poblaciones –amuralladas y hervideros de enfermedades– fueron dando lugar a ciudades más grandes en las que la mayoría de los habitantes se ganaba la vida trabajando como servicio doméstico de las familias más prominentes, y fue la demanda de artículos de lujo lo que promovió el comercio, la industria y el desarrollo de una clase media, así como una mayor repartición de la riqueza. La burguesía emergente estaba compuesta tanto por comerciantes y maestros artesanos como por profesionales (médicos, maestros, funcionarios públicos y abogados) y el costo que suponía la formación de estos profesionales hacía que la educación superior y universitaria fuera un verdadero privilegio; uno con el que las mujeres, desde luego, no podían ni soñar.

Leibniz viene al mundo justo en una época que Paul Hazard caracterizó como «el origen de la crisis de la conciencia europea», esto es, la quiebra del orden establecido en la Antigüedad y el surgimiento pujante de la nueva ciencia. La primera parte del siglo XVII había estado determinada por las revoluciones filosófico-científicas de Kepler, Galileo y Bacon, así como por la invención y el perfeccionamiento de los instrumentos científicos que nos aproximaban al macromundo (telescopio) o a los micromundos (microscopio). Y lo que sin duda hará más atractivo a nuestro autor es su capacidad ecléctica y conciliadora entre la tradición heredada y las novedades de la Modernidad emergente. En ese momento crucial, que ha sido denominado

como de la «disputa entre antiguos y modernos», Leibniz elige seguir dialogando con la filosofía antigua –fundamentalmente con Platón, Aristóteles y Plotino– y con la escolástica, sin renunciar a aquello que considera rescatable de su tradición filosófica, mientras que al mismo tiempo se aproxima críticamente a las obras de todos los filósofos que gustamos de recordar como iniciadores de la Modernidad (Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes, Locke, Thomasius, Wolff, Newton...), comportándose como un auténtico hermeneuta, pues no se conforma con contraponer a sus adversarios lo que considera una teoría más potente, sino que también explica el atractivo que reviste el modelo que critica, desde un perspectivismo que en nuestros días le hace si cabe más encomiable.

Ojalá consiga transmitirles la curiosidad suficiente para querer adentrarse en la complejidad y la riqueza del personaje y su obra, una vez acabadas estas páginas.

La forja de un racionalista crítico

Un huérfano «educado» por los clásicos

Gottfried Wilhelm Leibniz vino al mundo en Leipzig (Alemania) el 21 de junio de 1646, durante los últimos coletazos de la guerra de los Treinta Años, en el seno de una familia acomodada. Su padre, Friedrich Leibnütz, luterano de origen eslavo, era notario y profesor de moral en la Universidad de Leipzig y se había casado en terceras nupcias (1644) con Catharina Schmuck, hija de un jurista muy respetado en la ciudad. Su hermana, Anna Catherina, nació dos años después (1648), de la mano de la Paz de Westfalia. El hijastro de Anna, Friedrich Simon Löffler (1669), se convertirá en el heredero universal de la familia a la muerte de Leibniz (1716). Los antepasados de Leibniz habían sido funcionarios, maestros y teólogos, pero también técnicos de minas y comerciantes, y parece que nuestro pensador dedicó algunos esfuerzos durante su juventud tanto a fijar la grafía de su apellido alemán como a encontrar sus orígenes eslavos y nobiliarios: desde 1671 le vemos firmar como «Leibniz» y desde 1676 utilizará como sello el escudo heráldico de su antepasado Paul von Leubnitz, capitán ennoblecido en 1600 por sus servicios.



Monumento a Leibniz en la Universidad de Leipzig.

Lector insaciable de historia, poesía y literatura, supo sacar partido a la biblioteca paterna, que su madre puso a su disposición cuando tenía ocho años, para ayudarle a superar el golpe adverso de la prematura muerte de su padre (1652). Poco inclinado a los juegos propios de su edad, forjó su mundo buceando entre libros, de modo que a los doce años había aprendido no solo a balbucear el griego, sino también a leer correctamente en latín, algo que pudo demostrar a la edad de trece años cuando compuso en solo tres días un poema de trescientos versos hexámetros latinos, que tuvo la oportunidad de leer pública-

mente en 1659 con motivo de una fiesta escolar en la que se le había pedido sustituir a otro alumno enfermo. En su refugio de la biblioteca paterna aprendió a compensar de manera autodidacta las enseñanzas recibidas en la escuela de San Nicolás de Leipzig (1653-1661), alternando la lectura de los clásicos con la de los padres de la Iglesia, que le sirvieron de fundamento tanto para la lógica aristotélica como para la metafísica escolástica.

El propio Leibniz, en un retrato autobiográfico que tituló *Wilhelm Pacidius* (epígrafe donde juega con las etimologías de la paz y la divinidad), relata así esos primeros pasos que marcarían la avidez intelectual e interdisciplinaria de toda su vida:

> Después de la muerte demasiado prematura de su padre, ese guía de la vida, se dedicó a cultivar las letras con la misma libertad con que se entregaba a su estudio, hacia el cual lo impulsaba una especie de ardor espiritual. En efecto, a los ocho años, contando con la facilidad que significaba la biblioteca familiar, solía recluirse días enteros en ella. Y aunque apenas balbuceaba el latín, tan pronto tomaba los libros que tenía a mano como los volvía a dejar, y entonces abriéndolos y cerrándolos al azar, extraía algo de ellos o bien pasaba a otros, si la claridad de la expresión o la amenidad del argumento atraían su interés. Se hubiera creído que adoptaba al azar como preceptor y que consideraba que aquel dicho de *tolle, lege* (toma, lee) había sido pensado para él. En efecto, la temeridad, actitud que suele ser favorecida por Dios,[1] resultaba la indispensable reacción de quien estaba privado de consejo ajeno en virtud de las circunstancias y carecía de juicio propio por su edad. Y quiso la casualidad que se encontrara primero

---

[1] Se refiere al «audentes fortuna iuvat» de Virgilio (*Eneida*, X, 284).

con los antiguos. En un comienzo le fue imposible comprenderlos, pero gradualmente pudo hacerlo hasta que por último consiguió dominarlos plenamente. Y como todo el mundo que camina bajo los rayos del sol adquiere poco a poco un tinte bronceado, aunque haga incluso otra cosa, así había llegado él a adquirir un cierto barniz no ya solo en la expresión, sino también en los pensamientos. Por eso al frecuentar los escritores más modernos, se le hacía insoportable su estilo enfático e hinchado, característico de quienes no tienen nada que decir, y que entonces predominaba en las escuelas (escolástica), como también le resultaban insoportables los centones heteróclitos de los simples repetidores de ideas ajenas. Ante esa falta de gracia, nervio, vigor y utilidad para la vida de esos escritos, cabía pensar que sus autores escribían para un mundo diferente (al que llamaban República de las Letras o Parnaso). En efecto, tenía plena conciencia de que tanto los pensamientos vigorosos, vastos y elevados de los antiguos, que parecían cernirse sobre la realidad, como asimismo la vida humana en su total desarrollo que se veía reflejada en una especie de cuadro complejo, acertaban a difundir sentimientos muy distintos en los espíritus. Pensaba sin embargo que todo ello era el resultado de un modo de expresión, claro, fluido y a la vez conforme con la realidad. Y le concedió tanta importancia a esa unidad diferenciada de claridad y conformidad que a partir de entonces se impuso dos axiomas: buscar siempre la claridad en las palabras y en los demás signos del espíritu, y buscar en las cosas la utilidad. Después aprendió que el primer aspecto constituía la base de todo juicio, el segundo la base de la invención y que casi todos los hombres habían caído en el error porque no se habían propuesto una explicación suficientemente distinta de sus propios vocablos ni los habían descompuesto en sus últimos elementos, y otros hombres tampoco habían sabido utilizar las experiencias que estaban a su disposición por no poseer el arte combinatorio de los medios y de los fines.

En estas líneas, junto a una veneración por los clásicos, encontramos apuntados gran parte de los conceptos que marcarán la obra de nuestro autor, entrelazados con su propio desarrollo biográfico. Ahí vemos la importancia de que el pensamiento no dé la espalda a la realidad, de que la teoría camine de la mano de la utilidad práctica, a la par que descubrimos que la deseable complejidad no debe estar reñida con la claridad. El verdadero conocimiento tiene así para Leibniz una doble base: el juicio y la invención, que son el origen de lo que llegará a tematizar en sus escritos como «arte de juzgar» (*ars iudicandi*) y «arte de descubrir» (*ars inveniendi*), que en una traducción más actual no distaría mucho de lo que denominamos «innovación». La principal herramienta del arte de juzgar será el análisis o descomposición de los conceptos en sus elementos más simples; la del arte de descubrir será la síntesis o combinación de los conceptos, orientada o guiada por la práctica, en un justo equilibrio de medios y fines.

Su admiración por los antiguos contrasta con el desdén que muestra por la filosofía y la teología escolásticas (en el texto citado antes, los «más modernos»), a las que calificaba de superficiarias (término jurídico) e inútiles para el progreso humano; Leibniz recordaba en especial haber leído la ingente obra latina de Francisco Suárez –quien, sea dicho de paso, le influyó bastante– de corrido, con tanta facilidad como si se tratara de una novela. De ahí la importancia de que llegaran a las manos del adolescente las opiniones acerca del progreso de las ciencias de Francis Bacon, así como fragmentos escogidos de las obras de Kepler, Galileo y Descartes. Pero sobre este momento que le anima a criticar a Platón, Aristóteles, Arquímedes y otros maestros de la Antigüedad, volveremos más adelante. Leibniz no encontraba respuesta en sus maestros a algunas de sus nuevas preguntas, pues no sabía aún que lo que buscaba cuando quería establecer una nueva serie de categorías para ordenar las expresiones

complejas era, en realidad, la noción de demostración matemática. Cuando estaba profundizando en sus estudios escolares se le ocurrió la idea extraordinaria de que tal vez pudiera encontrarse un alfabeto del pensamiento humano que permitiera descubrir y demostrar todo lo demás a partir de combinaciones de las letras de ese alfabeto y el análisis de las palabras construidas con él. Más tarde intentaría hacer realidad esas anotaciones tomadas a los catorce años y que constituirían el sueño de una *Característica Universal* que le acompañaría durante toda su vida. El estudio de las lenguas clásicas (latín y griego) y modernas (francés, inglés e italiano, junto al alemán nativo) trabajaba también en esta dirección, lo mismo que el estudio de los famosos polemistas protestantes y católicos. Porque reflexionar es asimismo criticar, establecer controversias o argumentar. Analizamos para comprender mejor, pero además desarrollamos argumentos para explicar o defender algo. Por eso el estudio conjunto de las matemáticas, la lógica, la filosofía y el derecho jugarán un papel tan importante en la formación del joven Leibniz, al menos hasta que descubra el nuevo método de Gassendi y Descartes que pretende explicar el mundo natural en términos de materia y movimiento (mecanicismo). Veámoslo.

Formación filosófica en la Universidad de Leipzig

En 1661, Leibniz ingresa en la Universidad de Leipzig para seguir las clases de filosofía que impartía Jakob Thomasius, en especial sobre Aristóteles, y atender a la introducción a Euclides que impartía Johann Kühn, junto con el estudio de la poesía griega y latina. Mucho aprendió del filósofo, mientras que toda su vida se lamentó de la confusión de las clases de matemáticas con Kühn; lamentaba no haber podido pasar su juventud en París como Pascal, pero para encontrar a los gran-

des matemáticos de la época en París tendrá que esperar aún algunos años. Jakob Thomasius –padre del también filósofo Christian Thomasius–, que había sido el fundador del estudio científico de la historia de la filosofía en Alemania y un incipiente defensor de la igualdad de las mujeres[2] en una época en que les estaba vedado cualquier acceso al desempeño de tareas en la vida pública y al mundo intelectual, ejerció una notable influencia sobre su discípulo, quien mantendría a su vez correspondencia con las mujeres más eruditas de su tiempo como lady Conway, lady Masham o Madeleine de Scudéry; por otra parte, dirigió su disertación para obtener el título de bachiller, que llevaba por título *Disputatio metaphysica de principio individui* («Disputación metafísica sobre el principio de individuación»).[3] Leibniz defendió y publicó en 1663 este ensayo, que será fundamental para el desarrollo posterior de su metafísica; en él ya se encuentra el germen de su monadología y del principio de los indiscernibles.

Parece que fue poco después de hacerse bachiller cuando los escritos de los modernos cayeron en sus manos y le hicieron dudar de las formas sustanciales, obligándole a abandonar paulatinamente la filosofía escolástica en aras de la nueva física, la mecánica cartesiana. Como recordará en una carta a Nicolas-François Rémond casi al final de su vida, había reflexionado profundamente sobre esto mientras paseaba por un bosquecillo de las afueras de Leipzig, conocido como Rosenthal, y este episodio cambiaría, durante una época, su orientación intelectual.

---

[2] En este sentido, en 1671 escribió, junto con Johannes Sauerbrei y Jacob Smalcius, *De foeminarum eruditione* («Acerca de la erudición femenina»), recogido por Elisabeth Gössmann en *Das wohlgelehrte Frauenzimmer* (Munich, Iudicium Verlag, 1984, pp. 99-117).

[3] Hay traducción castellana de María Jesús Soto-Bruna en *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, II, pp. 3-17.

Leibniz recrea al final de sus días este episodio, que había quedado grabado en su memoria como una iluminación, como el hiato entre un antes y un después, pero el camino hacia la filosofía monadológica no fue tan sencillo como ahí se presenta. Entre la tesis del bachiller sobre el principio de individuación y la carta escrita a Rémond transcurre medio siglo de estudio y de diversos viajes por Europa, de polémicas con los autores más representativos de la modernidad, de miles de intercambios epistolares y borradores sobre sus teorías. Esta evolución filosófica es lo que intentaremos presentar en este libro, subrayando la importancia de los múltiples intereses disciplinarios de nuestro autor en esa ardua gestación de su original pensamiento, en el que sin duda la matemática y la metafísica juegan un papel fundamental pero no único: como muy bien ha sabido subrayar Javier Echeverría, Leibniz es el pensador de la pluralidad, justamente lo contrario de un «pensamiento único».

Mucho se ha hablado del eclecticismo leibniziano. Este hace pie justamente en la búsqueda de la armonía a que alude al final de su carta: armonía entre distintas corrientes filosóficas, entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, entre las distintas religiones, entre intereses nacionales y cosmopolitas, entre partidos políticos y familias reales enfrentadas... Toda la filosofía de Leibniz es una búsqueda de armonía, de reconciliación de los elementos opuestos, un «Guilelmus Pacidius» que contempla la crisis espiritual de Europa y se arroga la tarea de restablecer la paz que salve a Europa, conciliando los avances modernos con la antigua cultura. Un programa que consiguió en gran medida, pues no en vano Christian Thomasius le denominaba «la biblioteca viviente de Europa», aunque Leibniz, al final de sus días, se dolía de no haber podido resolver alguna de sus apuestas y tareas (por ejemplo, el desarrollo de una Característica Universal o la reunificación de las iglesias, sobre lo que volveremos después), por no haber

El paseo por el bosque de Rosenthal: mecánica y metafísica

Habiéndome emancipado de las escuelas triviales, me encontré con los modernos y recuerdo que me paseaba solo por un bosque cercano a Leipzig, llamado Rosenthal, a la edad de quince años, deliberando si conservaba las formas sustanciales. Al fin prevaleció el mecanicismo y me llevó a dedicarme a las matemáticas [...]. Pero cuando investigué las últimas razones del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento, fui sorprendido totalmente al ver que era imposible encontrarlas en las matemáticas y que había que retornar a la metafísica. Es lo que me encaminó a las entelequias y de lo material a lo formal y me hizo por fin comprender, después de muchas propuestas y correcciones de mis nociones, que las mónadas, o las sustancias simples, son las únicas sustancias verdaderas y que las cosas materiales no son más que fenómenos, pero bien fundados.

Encontré que la mayor parte de las doctrinas filosóficas tienen razón en buena parte de lo que afirman, pero no tanto en lo que niegan. Tanto los formalistas como los platónicos y los aristotélicos tienen razón al buscar la fuente de las cosas en las causas finales y formales; pero se equivocan al descuidar las eficientes y las materiales, infiriendo de ahí que existen fenómenos que no se pueden explicar mecánicamente. Por el contrario, los materialistas o los que se muestran partidarios solo de la filosofía mecánica se equivocan al rechazar las consideraciones metafísicas y querer explicarlo todo por lo que depende de la imaginación.

Por lo que a mí respecta, estoy satisfecho de haber penetrado la armonía de los diferentes reinos y de haber visto que los dos partidos tienen razón, mientras que no se enfrenten; puesto que todo sucede en los fenómenos de la naturaleza de manera mecánica y metafísica al mismo tiempo, aunque la fuente de la mecánica está en la metafísica.

encontrado un equipo de intelectuales comprometidos que se entusiasmaran por ellas. Esa es la finalidad que Leibniz había conferido a la creación y la promoción de sociedades y academias científicas desde su juventud, pues únicamente con la cooperación científica puede un intelectual aproximarse al ideal del sabio clásico. Pero sus coetáneos no supieron adelantarse con él a su época, y Leibniz solo consiguió pasar a la posteridad como «el último genio universal», cuya complejidad de pensamiento intentamos ahora reivindicar.

Combinando matemáticas y derecho. De Leipzig a Altdorf, pasando por Jena

La reflexión llevada a cabo en el bosquecillo de Rosenthal confrontó a Leibniz con la realidad de que tenía que profundizar en el estudio de las matemáticas, que, como hemos visto, no eran el fuerte de la Universidad de Leipzig. Por este motivo, durante el semestre de verano de 1663 se traslada a la Universidad de Jena, donde impartía docencia Erhardt Weigel, un matemático de renombre, además de filósofo moral y del derecho, que en sus clases intentaba dar respuesta a las contradicciones de los escolásticos con demostraciones matemáticas. Weigel ejerció una gran influencia en Leibniz también con sus escritos, en los que, basándose en el método demostrativo de Euclides, acometía una reforma de la filosofía y de la ciencia, proponiendo la reconciliación entre Aristóteles y los modernos como Bacon, Hobbes y Gassendi bajo la idea de una *scientia generalis* (ciencia general); hay que subrayar aquí que Weigel solo se permitía hacer en sus clases algunos comentarios críticos sobre Descartes, que estaba proscrito de las universidades alemanas –sobre todo en las facultades de teología, tanto católicas como protestantes–, por lo que ningún profesor osaba

defender las ideas cartesianas en público so pena de ser expulsado de su cátedra. Esto favoreció que surgieran sociedades más o menos secretas en las que se podía discutir con libertad sobre las ideas filosóficas; este era el caso de la *Societas quaerentium*, presidida por Weigel en Jena y que reunía semanalmente a estudiantes y profesores. A partir de este momento, Leibniz aprendió a frecuentar este tipo de asociaciones, en las que era posible intercambiar de verdad el saber, una actividad que repetiría en las diversas ciudades europeas que visitó a lo largo de su vida.

En el semestre de invierno de 1663 regresó nuestro autor a Leipzig para iniciar su especialización en derecho. Siguiendo los pasos paternos, y fiel a su lema, compaginaba el estudio de la teoría jurídica con la aplicación práctica que le brindaba un juez ayudante del Alto Tribunal de su ciudad natal con el que el joven Gottfried tenía amistad; la figura del juez, que también jugará un papel importante en su filosofía, siempre atrajo a Leibniz, quien, por el contrario, desconfiaba de las argucias de los abogados. En febrero de 1664 obtuvo el grado de Maestro en Filosofía con una disertación que pretendía tender un puente entre la filosofía y el derecho, buscando el respeto de los juristas hacia un saber que constituía la base del suyo; el texto llevaba por título *Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum*, y en la introducción consta un agradecimiento explícito a Weigel. Unos días después de la defensa de su disertación, murió su madre de una neumonía, por lo que se vio obligado a ausentarse durante unas semanas a Braunschweig para arreglar las cuestiones de la herencia.

Sin solución de continuidad, Leibniz se puso a trabajar en un escrito de habilitación para la Facultad de Filosofía; titulado *Disputatio arithmetica de complexionibus*, este termina convirtiéndose en la parte introductoria del primer gran escrito original de Leibniz: *Dissertatio de*

arte combinatoria («Disertación sobre el arte combinatorio»), donde desarrolla su idea de un alfabeto del pensamiento humano en el que todos los conceptos serían combinaciones más o menos complejas de un pequeño número de conceptos simples; Leibniz se había inspirado en el *Ars magna* de Ramon Llull, pero iba más allá del método mecánico del catalán, que desconocía las leyes de la aritmética combinatoria, apuntando las líneas maestras de su arte de inventar y de una escritura o lenguaje universal –similar a la escritura de signos egipcia o china– que años más tarde desarrollaría en su sistema de la Característica Universal; como curiosidad, señalaré que como apéndice de la obra aparece una demostración de la existencia de Dios en la que desarrolla el argumento ontológico de san Anselmo según un modelo de demostración euclidiana, anticipando la tesis metafísica –sobre la que volverá años después– de que «si el ser necesario es posible, existe necesariamente». Este ensayo sobre el arte combinatorio se publicó en 1666 sin hacer referencia alguna a la Universidad de Leipzig, que le había negado el grado de Doctor en Derecho, al parecer para que no pudiera obstaculizar a otros candidatos más veteranos en la posterior obtención de una ayudantía.

Sin embargo, Leibniz decide hacer de la necesidad virtud y se matricula en Altdorf, pequeña ciudad universitaria situada a escasos kilómetros de Núremberg, donde un año después (1667) obtendrá por unanimidad el título de Doctor en Derecho con la tesis titulada *De casibus perplexis in iure* («Sobre los casos difíciles en derecho»), que ya había elaborado en Leipzig. Casi medio siglo después, en una carta al teólogo Adam Rechenberg (1708) mencionará irónicamente esa anécdota para explicar el rechazo sufrido en su ciudad natal, a pesar de su reputación académica. Parece que Johann Georg von Eckhart, su secretario, daba otra versión de los hechos, al explicar que se le había hurtado el doctorado en Leipzig por la antipatía que hacia él sentía la

mujer del decano. En cualquier caso, serán pocas las veces que volverá a Leipzig. Tras obtener su promoción, se le ofrece a Leibniz la oportunidad de optar a una cátedra en la Universidad de Reichstadt, pero declina la posibilidad de desarrollar una carrera académica porque «su espíritu se movía en una dirección completamente diferente, impregnado del deseo de conocer mundo y de obtener una mayor gloria en las ciencias».

Leibniz se queda aún medio año en Núremberg, tiempo que aprovecha para tomar contacto con una sociedad alquimista, de la que llegó a ser secretario; esta experiencia no solo le permitió leer libros de alquimia, que años después calificaría de oscurantistas, sino también tener acceso a numerosos experimentos científicos de la naciente química de la época. Pero una vez agotados sus ahorros, decide comenzar a viajar en busca de fortuna. Así, parte con destino a Holanda y hace una escala en Frankfurt, donde visita a un pariente lejano de quien obtiene un préstamo (eran habituales los «pagarés» entre familiares y amigos) para poner en marcha sus proyectos. Convencido de que el perfeccionamiento de las ciencias no podía promoverse desde un recinto universitario, por la férrea estructura que le impedía desplegar todas sus capacidades, decide cortar las raíces y dedicarse a viajar por el mundo, lo que sin duda cambió la vida de nuestro autor, quemando las naves de una existencia provinciana -como la que vivirá, por el contrario, años después Kant en Königsberg- y abriéndole unas miras interdisciplinarias y cosmopolitas que se reflejarán en el desarrollo de su obra.

Viajero hacia la interdisciplinariedad, entre la ciencia y la política

De jurista a diplomático. Decisiva estancia en Mainz

Durante su estancia en Frankfurt, nuestro autor aprovecha para trabar relaciones con personalidades influyentes que puedan ayudarle a abrirse camino entre la ciencia y la política, pues sin el apoyo de los gobernantes no podía poner en práctica la reforma de las ciencias de cara a una mejor enseñanza de las mismas que tenía en mente; la actividad de Leibniz se encaminaba a algo que hoy denominaríamos «gobernanza de la ciencia» y «política científica». Con esta finalidad, en otoño de 1667 visita en Mainz al consejero áulico Hermann Andreas Lasser, quien le participa el proyecto de la Corte de acometer una nueva edición del cuerpo jurídico. Para Leibniz, semejante tarea se presenta como una clara oportunidad de «meter la cabeza» y se pone a ultimar a toda prisa –dice haberlo redactado por las posadas y sin ayuda de otros textos– un escrito que ya había concebido en Leipzig

sobre la reforma para el aprendizaje y la enseñanza de la jurisprudencia: *Nova Methodus discendae docendaque jurisprudentiae*. Se trata de una obra que incluye tanto un análisis filosófico de los principios del derecho como la propuesta de una nueva asignatura que ayudaría a los alumnos a adquirir una base teórica de la mano de la competencia práctica; asimismo, se atreve a rechazar la primera regla de Descartes (aquello que se percibe clara y distintamente es verdadero) por ser inductora a error. Leibniz fue a presentar personalmente el texto al príncipe elector de Maguncia, Juan Felipe de Schönborn, a quien se lo había dedicado con la esperanza de obtener un puesto en la Corte, y este, efectivamente, le invitó a trabajar con el consejero Hermann Andreas Lasser –a cambio de un salario semanal– en la reforma del código civil romano. Nuestro joven jurista residiría en el domicilio de Lasser en Mainz durante la realización de un proyecto que el elector pagaba tarde y mal, pero gracias al cual pudo estrechar su relación con el barón Christian de Boineburg. Si bien las circunstancias de su primer encuentro aún son desconocidas, está documentado que Leibniz empezó a desempeñar ocasionalmente tareas de secretario, asistente, bibliotecario, abogado y consejero al servicio del barón, y además desarrolló una amistad personal con quien se convertiría en su maestro, protector e impulsor de su carrera diplomática en sus inicios. En este período, Boineburg pondrá en contacto a Leibniz con otros pensadores y científicos importantes, entre los que cabe destacar a Heinrich Oldenburg, secretario de la Royal Society de Londres, corresponsal de Spinoza y que serviría como intermediario en la correspondencia de Leibniz con los matemáticos ingleses; Leibniz mantendría un intenso intercambio epistolar con Spinoza hasta la muerte de este en el año 1677. Tampoco hay que menospreciar la importancia de la nutrida biblioteca del barón, que Leibniz se encargó de catalogar. Aunque sin duda lo más relevante de esta etapa es la actividad diplomática, que le permitirá a nuestro autor tomar parte activa en la política del

momento, por ejemplo en la elección del nuevo rey de Polonia tras la abdicación de Juan Casimiro. El conde Federico Guillermo de Neuburg, que contaba con el apoyo del elector de Maguncia, había pedido a Boineburg que se hiciera cargo de una misión en Polonia en apoyo de su candidatura; así pues, Leibniz dedicó el invierno de 1668 a elaborar un documento que llevó por título *Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo* («Modelo de indicaciones políticas para la elección del rey de Polonia»), donde un noble polaco ficticio aplicaba el método de demostración matemático –introducido en la ciencia por Galileo, Descartes, Hobbes y Bacon– al problema político de la elección y acababa resolviéndolo en favor del conde de Neuburg. La obra se publicó en Königsberg –y no en Vilna, como figura en la portada– en junio de 1669, una vez que ya se había tomado la decisión; aunque sirviera de argumentario para las infructuosas gestiones de Boineburg, lo más importante de este texto son sin duda las argumentaciones ético-políticas que cobran la formulación de un cálculo de probabilidades, aspecto que Leibniz desarrollará con posterioridad.

Por otra parte, y para que Leibniz no olvidara sus estudios de teología y filosofía, Boineburg le pidió que compatibilizara la preparación del proyecto polaco con la respuesta a una antigua carta que había recibido en 1665 del polaco Andrzej Wiszowaty –sociniano unitario, y por tanto hereje que critica el dogma de la Trinidad– y que le vino a la memoria con este motivo. La respuesta, titulada *Defensio Trinitatis per nova reperta logica* («Defensa de la Trinidad a partir de nuevos argumentos»), reviste una particular importancia porque señala los puntos de fricción fundamentales contra los enemigos comunes del cristianismo y la religión, en los que coincidían tanto el católico converso Boineburg como el luterano Leibniz, ambos convencidos de la importancia de la reunificación de las iglesias en Alemania. El período

de estancia en Mainz resulta, por lo demás, fundamental para desarrollar los intereses multidisciplinarios de Leibniz, que toma parte activa en todas las cuestiones candentes de la época, ya fueran teológicas, científicas o políticas, y también encuentra tiempo para escribir pequeños ensayos, bien sobre controversias religiosas o filosóficas, bien sobre problemas filológicos, históricos, físicos o matemáticos. Además, se encarga de difundir estas cuestiones a través de una red creciente de corresponsales (más de 1.100 en dieciséis países diferentes, al final de su vida), y para mayor repercusión en la opinión pública, solicita al káiser la posibilidad de fundar una revista científica. Todo ello sin dejar de desarrollar la reforma jurídica y de trabajar como letrado al servicio de la familia Boineburg.

De esta época data la redacción de *Hypothesis physica nova* («Nuevas hipótesis físicas»), una de sus obras más importantes, que revisaría un año después a la vista de su estudio intensivo de Hobbes para publicarla anónimamente (bajo las iniciales G.G.L.L.) en 1671 y que, finalmente, daría a conocer como suya en la forma de dos ensayos complementarios: *Theoria motus concreti* («Teoría del movimiento concreto») y *Theoria motus abstracti* («Teoría del movimiento abstracto»), que dedicaría, respectivamente, a la Royal Society de Londres y a la Académie Royale des Sciences de París, en las que quiso ingresar como socio. Leibniz se distancia de Descartes y encuentra inspiración para la explicación del movimiento en esta obra temprana en la idea del *conatus* (tendencia) de Thomas Hobbes, y que también adoptará Spinoza en su filosofía; una idea mecánica que Leibniz definirá, sin embargo, como «comienzo del movimiento». Pero la mayor originalidad de Leibniz en este punto se encuentra, sin duda, en haber considerado en sus investigaciones el problema del continuo, un antiguo problema en la historia de la filosofía, que se retrotrae a las paradojas de Zenón: puesto que el continuo es divisible hasta el infinito, existirían realmente una in-

finidad de partes, mientras que para Descartes lo indefinido sería una idea sin correspondencia con la realidad. La defensa del movimiento continuo significaba para Leibniz –frente a Gassendi– que no estaba interrumpido por intervalos de reposo, pues todo lo que se mueve dirige su *conatus* total –cuyo efecto será la velocidad virtual– contra cualquier obstáculo hasta el infinito. Aun así, todas estas paradojas referentes a los indivisibles no se pudieron resolver hasta más tarde gracias al descubrimiento del cálculo infinitesimal.

A finales de 1669 y a instancias del embajador de Suecia en Frankfurt, el duque Juan Federico invitó a Leibniz a Hannover, pero este declinó la invitación para seguir trabajando con Lasser en la reforma del código civil y continuar asistiendo a Boineburg en sus tareas, a la espera de que se le pudiera otorgar un puesto en la Corte de Mainz. Finalmente, en verano de 1670 recibió un gran reconocimiento por sus desvelos al servicio del príncipe elector Juan Felipe, quien le nombró juez del Tribunal Supremo de Apelación, el más alto tribunal del electorado y la archidiócesis, a pesar de ser protestante. No obstante, junto a este trabajo remunerado continuó desarrollando proyectos políticos y diplomáticos con el barón de Boineburg, entre los que cabe destacar el de formar una Liga entre los príncipes del Imperio alemán para poder equilibrar así los grandes poderes crecientes de Francia y Austria, un proyecto que se materializó en el ensayo alemán titulado *Bedencken welchergestalt Securitas publica interna et externa und Status praesens im Reich auf festen Fuss zu stellen* («Consideraciones acerca de las formas de seguridad interna y externa y la manera de llevarla a cabo en el Imperio»). Esta idea de conseguir una balanza de poder en la vieja Europa le acompañará durante toda su vida; para conseguirla, Leibniz traza los fundamentos de una Academia Universal de las Ciencias, que a partir de 1700 le servirán de base para la consecución de las academias de Berlín, Dresde y Viena, y, por último, el desarrollo más concreto

de un plan político para desviar del suelo europeo la agresiva política expansionista francesa; esto es, el plan de expedición a Egipto.

De la diplomacia a la verdadera política: de Mainz a París

El verdadero motivo del viaje de Leibniz a Francia, que culmina en París en marzo de 1672, es una misión diplomática muy concreta. A la vista de la ocupación francesa de la Lorena en septiembre de 1670 y de la amenaza de Holanda, Boineburg, que también tenía motivos personales para querer buscar el favor del rey francés, había encargado a Leibniz presentar personalmente en la Corte francesa un memorándum que convenciera a Luis XIV de renunciar a declarar la guerra a Holanda (el Flandes español), en aras de una especie de cruzada contra el reino musulmán de Egipto. Más de un año trabajó Leibniz en secreto redactando algunos borradores y otros tantos resúmenes del proyecto. El plan de conquista de Egipto era un proyecto que venía de antiguo, pues ya a comienzos del siglo XIV el veneciano Marino Canto había hecho al Papa la sugerencia de emprender una cruzada contra los infieles para alejar de suelo europeo los conflictos internos, pero solo terminará materializándolo Napoleón (1798), aunque no todos los estudiosos de Leibniz defienden que el emperador francés conociera el escrito leibniziano antes de llevar a cabo su campaña. Con todo, la originalidad del plan de Leibniz consistía en demostrar a Francia que con la conquista de Egipto conseguiría su verdadero objetivo, la destrucción de Holanda, solo que en lugar de atacarla directamente, iniciando una guerra costosa y de resultados inciertos, se trataba de arruinar al país vecino paralizando su comercio, que era su principal fuente de riqueza; al conquistar Egipto, pasaría a controlar

la única vía de comercio entre Asia y África, que era fundamental para el emporio económico holandés, sin perder de vista la posibilidad de apertura de un canal, que facilitara el comercio de Asia con Europa; aunque el sueño de abrir un paso desde el mar Rojo hasta el mar Mediterráneo se remonta a la época faraónica, en la que se abrió un primer paso entre el río Nilo y el mar Rojo («canal de los faraones»), solo a mediados del siglo XIX fue acometida tamaña empresa de manos de Ferdinand de Lesseps. El resultado fue el canal de Suez, inaugurado en 1869. Leibniz proponía una estrategia militar y comercial bastante innovadora para la época, respaldada, además, con múltiples argumentos metafísicos y teológicos; pero el punto débil de su propuesta –como el propio Leibniz reconoce– está en el hecho de que para llevar a cabo su empresa hacía falta una marina fuerte, de la que Luis XIV carecía. Además de contribuir a otro objetivo político, como era obligar a Turquía a que desplazara su fuerza militar del escenario europeo al africano, el proyecto tenía sobre todo una virtualidad filosófico-política: Leibniz concebía la acción europea sobre otros continentes como una forma de progreso y de contribución a un mayor bienestar general. En un apartado posterior volveremos sobre la cuestión de la pugna en la obra leibniziana entre eurocentrismo y cosmopolitismo.

Al fracaso de la misión diplomática de Leibniz contribuyó, sin duda, la dilación de la Corte maguntina en su ejecución. Desde comienzos de 1671, el elector de Maguncia había entrado en negociaciones con Francia, pero los obstáculos para que Boineburg y Leibniz viajaran a Francia se iban sucediendo: la muerte del ministro de Asuntos Exteriores galo obligó a posponer el viaje hasta que Simon Arnauld de Pomponne[4] ocupara su cargo en enero de 1672; pero para entonces

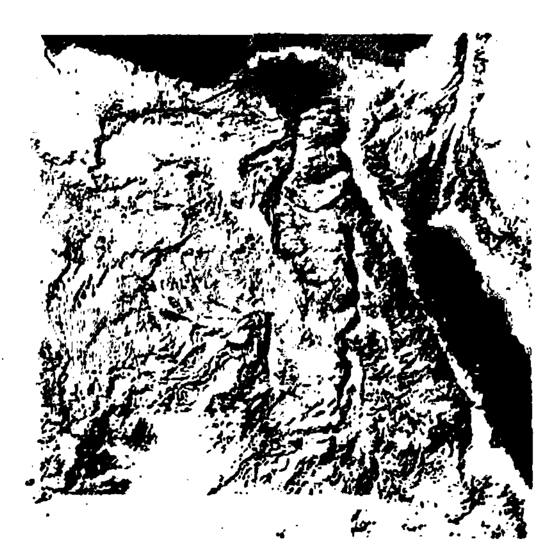
[4] Sobrino del filósofo jansenista Antoine Arnauld, con quien Leibniz mantendrá más adelante una fructífera correspondencia epistolar (1686-1690) con motivo de su *Discurso de Metafísica.*

la visita diplomática del barón era superflua, pues Luis XIV había enviado ya en diciembre de 1671 un embajador a Mainz para comunicar su intención de atacar Holanda y solicitar permiso del elector para que sus barcos pudieran circular libremente por el Rin, así como su influencia sobre el emperador y los príncipes de los estados alemanes de no interferir en la contienda. A pesar de todo, Boineburg decidió que Leibniz presentara secretamente el proyecto en la Corte francesa, al tiempo que se aseguraba del pago de las rentas y la pensión que se le debían, y con este fin Leibniz envió una breve nota al rey el 20 de enero de 1672 exponiéndole las ventajas que podría obtener de «una cierta empresa» que el autor del proyecto se sentiría feliz de poder discutir personalmente con un representante nombrado por el rey.

Este plan de expedición a Egipto, que supuso el primer encargo –y fracaso– diplomático de Leibniz, debió de revestir mucha importancia para nuestro autor, pues a pesar de lo adverso de la situación, no abandonó la causa, centrando ahora sus miras en la salvación de Alemania de la contienda mediante una resolución de paz con Holanda, y en octubre de 1672 elaboró un documento más detallado, que tituló *Consilium aegiptiacum*, con el fin de que Boineburg lo discutiera con el elector de Maguncia.

Algunos intérpretes han escrito que un plan de conquista parecería contradecirse con la intención filosófica de buscar la armonía, de la reconciliación de los elementos opuestos que venimos comentando. Otros autores han sostenido que la verdadera y noble finalidad del plan egipcio era la «paz perpetua», una paz como resultado de la guerra santa contra el infiel que posibilitaba el avance de los pueblos cristianos de Europa; según esto, la finalidad de la guerra habría de entenderse como mensaje de salvación cristiano, como anuncio de la paz: *pax cristiana universalis perpetua*, en el sentido de la tradición agustiniana: «hacer la guerra para conquistar la paz». En cambio, si

El proyecto de expedición a Egipto



Leibniz propone unir el mar Rojo con el Nilo o el Mediterráneo por medio de un canal.

Egipto comunica Asia con África; separa el mar Mediterráneo del Rojo (los grados y minutos de longitud y latitud no convienen a la brevedad del presente proyecto).

De aquí se sigue que sea un istmo o tierra entre dos mares, es decir, ha de considerarse como una de las vías de acceso que permiten y pueden impedir el tránsito por tierra.

Todas las vías terrestres entre África y Asia pasan por Egipto. Por consiguiente, quien por su flota sea señor del mar, y posea además Egipto, controlará todo el comercio entre Asia y África.

Igualmente, quien posea Egipto puede cortar la línea más recta de comercio marítimo entre Oriente y Occidente, entre el polo Ártico y el Trópico de Cáncer.

Así, prácticamente, controlará el comercio de un tercio del orbe terrestre, y este tercio es el más rico. Ciertamente, se verá dueño absoluto [...]. Por ello,

es lógico que, antes de que los turcos obtuviesen Egipto, comerciaran con nosotros India Oriental y Persia, a través de él; que las Repúblicas marítimas de Italia, sobre todo Venecia y los genoveses, llegaran precisamente por esto a su máximo esplendor, y que muchas ciudades alemanas, que no eran importantes más que por este motivo, hubieran levantado cabeza [...], pues a través de ellas llegaban las mercancías de Oriente a las ciudades más alejadas. De donde se deduce que, si los turcos se dieran cuenta, podrían en poco tiempo paralizar el comercio oriental de portugueses, ingleses y alemanes.

El dueño de Egipto puede ocasionar al mundo un inmenso bien o un inmenso mal. Pues el mundo entero experimenta la ruina o la prosperidad de su parte más desarrollada. Así, quien domine Egipto no solo puede ocasionar gran daño a otros estados, como ciertamente ha hecho la nación turca al impedir el comercio, sino también convertir a la humanidad en deudora suya, si uniese, mediante un canal, el mar Rojo con el Nilo o el Mediterráneo, de manera análoga a como Francia, en beneficio propio, ha unido a Europa mediante canales construidos bordeando los Pirineos. Que el mar Rojo sea más alto que Egipto es digno de fábula: pero, aun si lo fuera, no constituiría motivo para que la apertura de un canal inundase Egipto.

Quien sea dueño de Egipto puede arruinar el comercio holandés con India Oriental. Pues el comercio con India Oriental, Persia y China podría determinar que franceses, italianos y españoles frecuentasen el Mediterráneo. A estos les llegarían las mercancías de manera rápida y segura a través de Egipto, mientras que los holandeses tendrían que circunnavegar África entera. Gracias a esto, el precio sería más bajo. Ya es sabido que quien recibe las mismas mercancías que otro a un precio más bajo, aun si la diferencia es pequeña –sin embargo, en este caso sería grande–, puede arruinar de manera infalible a los demás.[5]

[5] G. W. Leibniz, «El proyecto de expedición a Egipto», en *Escritos políticos*, traducción de Jaime de Salas, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 67-72.

nos ceñimos al punto de vista estrictamente político, no podemos ver en el plan egipcio otra cosa más que el intento de apartar a Luis XIV de las escaramuzas europeas por la vía de ofrecerle una presa digna para su ambición (una empresa que, como todos recordamos, más tarde llevaría a cabo Napoleón).

A mi entender, para poder arrojar luz sobre esta aparente contradicción, hay que distinguir en Leibniz dos niveles. Por una parte, como diplomático que está al servicio de los intereses de sus príncipes y del Imperio; desde esta perspectiva, su realismo político le impide creer en la realización de una paz perpetua sobre la unidad entre distintos estados, pues sus respectivos intereses políticos y económicos enfrentados conducirán siempre al conflicto. Por otra, como filósofo y científico que cree en la universalidad del saber; desde este punto de vista, Leibniz sostendrá que el único vehículo posible para una paz y un entendimiento duraderos entre las naciones tiene que ser de naturaleza espiritual, una armonía de intereses que se extenderá al universo entero si las diversas culturas son capaces de reconocer lo que de común descansa en su fondo. En este sentido, como veremos a continuación, la tarea del filósofo será lograr que los monarcas se interesen por promover y difundir la ciencia (fundación de academias), aunque para ello haya que tentar a su ambición con ganancias políticas, pues la armonía no se consigue sin contar con las disonancias. Así, mientras las manipulaciones políticas de la *Kabinettspolitik* de Leibniz se ocupaban de conseguir alianzas transitorias, su intención albergaba una finalidad universalista, que no se cifraba en un cosmopolitismo sin rostro, en cuanto que preveía que las distintas culturas conservasen su carácter individual (como mónadas indestructibles), a la vez que componían un orden más complejo que acabaría con las discordias de los hombres. Esta distinción de niveles nos permite, de esta manera, ver a Leibniz como el primer patriota que se opone al

expansionismo francés, como europeísta y como pensador cosmopolita, todo ello al mismo tiempo; un pensador que fue capaz de plantear el problema de la paz en toda su complejidad, sin obviar muchos de los escollos que hoy lo siguen marcando e impidiendo su realización, a saber: la conciliación de confederaciones internacionales y nacionalismos, o la propuesta de una unidad cosmopolita compatible con la diversidad multicultural y religiosa.

En cualquier caso, el sentido de la teoría y la actividad políticas leibnizianas implica reconocer su fundamento en una ética (o «jurisprudencia universal») cuya finalidad no sería otra que perseguir la utilidad general o el bien común, tal y como han sabido poner de manifiesto autores de renombre internacional, como Patrick Riley, André Robinet o Werner Schneiders. Dicho con otras palabras, el verdadero político debe esforzarse por ajustar su tarea al «ideal del sabio», aplicando razón y orden en el discurrir contingente de la historia, tal y como escribió en 1701 a Thomas Burnett de Kemney: «El fin de la ciencia política debe ser hacer florecer el imperio de la razón». Esto, aplicado al caso concreto de la construcción de la Europa moderna o, si lo preferimos, de una «comunidad europea», se traducirá en los escritos leibnizianos en subrayar el papel mediador de una comunidad tal entre el deseado desarrollo de Alemania como una nacionalidad fuerte en el ámbito europeo (que pudiese contrarrestar el dominio francés) y los intereses claramente universales de los proyectos científico-filosóficos del pensador de Leipzig, que subyacen a sus actividades políticas.

El 15 de diciembre de 1672, el barón de Boineburg murió súbitamente, lo que supuso para Leibniz un debilitamiento aún mayor de su misión diplomática, al perder el apoyo de su protector, a la vez que un revés personal; años más tarde, Leibniz describiría a Boineburg como «uno de los más grandes hombres de este siglo, que me honró con una

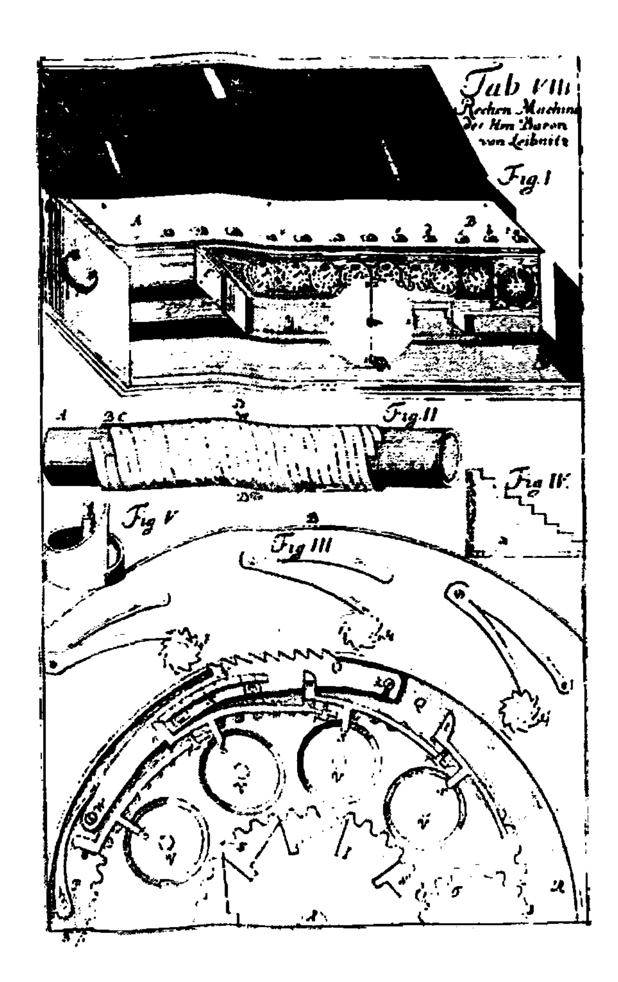
amistad muy especial». Puesto que la misión política en Francia había fracasado, se decidió que Melchior Friedrich von Schönborn (sobrino del príncipe elector y yerno de Boineburg) viajara a Londres, acompañado de Leibniz, para presentar la misma propuesta de un Congreso de Paz. Estaba previsto que después de esta reunión regresaran a Mainz pasando por Holanda, pero Leibniz recurrió a préstamos diversos para poder prolongar su estancia en París hasta 1676, dado el provecho intelectual que obtenía en esta ciudad.

París bien vale... otra filosofía

Leibniz prolongará su estancia en París durante casi cuatro años, hasta octubre de 1676. Tanto sus biógrafos como sus intérpretes coinciden en subrayar la importancia de este período para el desarrollo científico y filosófico de nuestro autor. En esta ciudad devoró los manuscritos de Descartes y Pascal, y conoció personalmente a Antoine Arnauld, al bibliotecario real Pierre Carcay, a Malebranche –con quien mantendrá una importante correspondencia a lo largo de su vida– y a diversos científicos y matemáticos como Mariotte, Roberval, Tschirnhaus y, sobre todo, Huygens, quien le ayudó a profundizar en el conocimiento de las matemáticas; ya en la visita que en otoño de 1672 realizara Leibniz a Huygens, este le había recomendado leer las obras de Pascal, Fabri, la *Geometría* de Descartes, la *Arithmetica infinitorum* de John Wallis y el *Opus Geometricum* de Grégoire de St. Vincent, y le había planteado un problema matemático (que Huygens había resuelto ya en 1665) para poner a prueba al joven alemán: encontrar la suma de la serie infinita de los números triangulares recíprocos. En Leipzig y Jena, Leibniz había estudiado fundamentalmente aritmética (propiedades de los números y combinatoria), pero

era consciente de sus lagunas en los niveles superiores de la matemática y la geometría, por lo que profundizar en ellas era una de sus prioridades. Del aprovechamiento intensivo de sus estudios parisinos dan fe su descubrimiento del cálculo de las diferencias y de la cuadratura aritmética, tan relevantes ambos en la polémica para establecer la prioridad en el descubrimiento del cálculo infinitesimal, sin olvidar la construcción de la máquina de calcular, que Leibniz presentó a la Academia de Ciencias de París para solicitar su admisión en ella. El artefacto de Leibniz podía multiplicar, dividir y extraer raíces cuadradas, por lo que superaba la máquina aritmética de Pascal (la «pascalina», que solo podía sumar y restar), y en su construcción gastó sus ahorros.

Otro encuentro importante para Leibniz fue el que mantuvo con el sajón E. Walter von Tschirnhaus, quien llegó a París a finales de agosto de 1675 con cartas de presentación de Oldenburg para Huygens y Leibniz. Este joven cartesiano, buen conocedor de las doctrinas de Spinoza, venía de visitar a Wallis y Collins en Inglaterra e intercambió con Leibniz conocimientos y resultados matemáticos, llevando a cabo algunos estudios en común, como el examen de los manuscritos dejados por Pascal, que nunca llegaron a publicarse, a pesar de la insistente recomendación de Leibniz; de esos manuscritos solo se conserva en la actualidad el resumen que hizo nuestro autor de su contenido. Leibniz ya estaba en posesión de los principios y la notación del cálculo infinitesimal en las primeras conversaciones que mantuvo con Tschirnhaus sobre matemáticas en noviembre de 1675, tal y como muestra una nota manuscrita de este período. Pero el sajón no era capaz de apreciar en ese momento la importancia y el significado del método infinitesimal de Leibniz, calificando su notación de «símbolos inútiles que solo servían para oscurecer las cosas». Como señala el biógrafo estadounidense Eric J. Aiton, esta anécdota tiene importan-



Mecanismos de la máquina de calcular de Leibniz, la más avanzada de su tiempo. Podía sumar, restar, multiplicar, dividir y sacar raíces cuadradas.

cia para entender la posterior disputa por la prioridad entre Leibniz y Newton, pues parece improbable –dada su falta de comprensión– que Tschirnhaus pudiera informar a Leibniz de datos recogidos en Londres sobre los trabajos que estaban llevando a cabo los matemáticos ingleses. En el verano de 1676, Tschirnhaus recibirá de Collins información relativa al método infinitesimal inglés, incluida la regla de la tangente de Newton, pero está claro que en aquellos momentos ya era tarde para que esta información le fuera útil a Leibniz en su invención

del cálculo infinitesimal. Sin embargo, esta correspondencia se utilizó como evidencia contra Leibniz por el simple procedimiento de ponerle fecha de un año antes, como señaló Hofmann en 1974.

Como ha puesto de manifiesto Javier Echeverría, el cálculo infinitesimal fue para Leibniz otra ejemplificación más de su Característica Universal (sobre la que volveremos más adelante) y desarrolló sus investigaciones independientemente de Newton. Por otra parte, hoy en día parece establecido también que el inglés había descubierto algunas ideas básicas de dicho cálculo (en particular, su método de fluxiones) ya en 1667-1668, es decir, con anterioridad a Leibniz, si bien tardó mucho en publicar sus resultados. Pero la polémica en sí no data de los años en que Leibniz estuvo en París, sino que fue muy posterior y se entabló al final de su vida con los discípulos de Newton (y, anónimamente, el propio Newton), desatándose con la publicación en 1712 del *Commercium Epistolicum* de Collins, que recogía una variada correspondencia relativa al tema y que había sido apoyada por la Royal Society, y donde queda claro que en la carrera por el cálculo infinitesimal, si bien Leibniz había ido más rezagado en algunos aspectos, en otros, como, por ejemplo, la invención y utilización de las diferenciales segundas (de ahí que a veces se llame también «diferencial» al cálculo infinitesimal), fue por delante de Newton. Sea como fuere, lo que está claro es que la polémica, que constituye un importante capítulo de la historia de las matemáticas, fue larga y estuvo muy influenciada por cuestiones de prestigio nacional, pues los ingleses no querían dejarse arrebatar la primacía en el campo de las matemáticas y de la física.

Leibniz solicitó en octubre de 1675 su entrada en la Academia de Ciencias de París –presidida por Huygens– a la muerte de Gilles de Roberval, enemigo manifiesto de Descartes y conocido por sus trabajos en la cuadratura de las superficies y el «método de los indivisibles» (que también inventara independientemente su coetáneo

La carrera por el cálculo infinitesimal

La solución de un problema de importancia propuesto por el señor Jean Bernoulli, que el señor marqués de l'Hôpital ha publicado en las *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, y todo lo que han tenido la bondad de decir allí a favor de mi cálculo, que sirve para estas cosas, me compromete a comentar algo para animar a los geómetras a perfeccionarlo. Hay que reconocer que el análisis ordinario es todavía bastante imperfecto: el público no tiene medios de hallar las raíces de quinto grado y superiores, y todavía no tiene un método general para el cálculo que se hace al modo de Diofanto para resolver las cuestiones con números. Así que no hay que sorprenderse si nuestro nuevo cálculo de las diferencias y de las sumas, que envuelve la consideración del infinito y se aleja por consiguiente de lo que la imaginación puede alcanzar, no ha llegado desde el principio a su perfección.

Pero como es mucho más útil que el cálculo de las ecuaciones de quinto grado y superiores, o que el cálculo de Diofanto, aunque yo haya encontrado el medio de hacerlos servir también para el nuestro, es importante que nos apliquemos a él. Los señores Bernoulli han sido los primeros que han dado testimonio públicamente, con un gran éxito, de la forma en que lo habían encontrado apropiado para resolver problemas físico-matemáticos, cuyo acceso parecía cerrado hasta entonces.

También el señor marqués de l'Hôpital le ha tomado gusto y ha dado bellas muestras de ello, en fin, el señor Huygens mismo ha reconocido y aprobado su importancia. Hay que hacer justicia al señor Newton (a quien la geometría, la óptica y la astronomía deben mucho), que tiene algo semejante de su cosecha también en esto, según lo que hemos sabido después. Es verdad que se sirve de otros caracteres, pero como la característica misma es, por así decir, una gran parte del acto de inventar, creo que los nuestros dan más oportunidades. En cuanto a aquellos que no se sirven más que del análisis

ordinario, y piensan quizás que les basta con él, sería bueno proponerles problemas semejantes al útimo del señor Bernoulli.[6]

[6] G. W. Leibniz «Consideraciones sobre la diferencia que hay entre el Análisis ordinario y el nuevo cálculo de los trascendentes», *Journal des Sçavants* (1694, 404-406), en OFC, *Escritos matemáticos*, pp. 351-352, trad. de Mary Sol de Mora.

italiano, Bonaventura Cavalieri), a la vez que ofrecía sus servicios al ministro Colbert. A toda costa quería encontrar un medio de subsistencia que le permitiera prolongar su estancia en la capital francesa, pero la administración parisina era presa de una cierta intolerancia religiosa y no muy proclive a proporcionar cargos a intelectuales no-católicos; por tanto, ante la negativa a entrar en la Academia de Ciencias y a obtener cualquier puesto remunerado en la Corte, Leibniz se verá obligado a aceptar en enero de 1676 la oferta del duque de Hannover para trabajar allí como consejero y bibliotecario. Juan Federico le había hecho a Leibniz esta oferta repetidas veces durante su estancia en París, pues veía en él a un diplomático útil en su política de conciliación religiosa, pero Leibniz se las ingeniará para demorar su presencia en Hannover hasta mediados de diciembre de 1676.

Otro de los encuentros fructíferos en suelo parisino fue Nicolás Malebranche, a quien Leibniz conoció al margen del círculo de la Academia. Además de matemático reconocido, Malebranche, que acababa de publicar su *Recherche de la Vérité*, era en ese momento el filósofo cartesiano más importante, con dos aportaciones fundamentales a la filosofía de Descartes: la teoría de las causas ocasionales, como un intento de resolver los problemas creados por el dualismo cartesiano, y el desarrollo de la materia sutil cartesiana como constituida por pe-

queños vórtices elásticos, lo que le permitía dar una explicación plausible de los fenómenos de la luz y el calor. Las primeras conversaciones entre Leibniz y Malebranche versaron sobre la doctrina cartesiana de la extensión como esencia de la materia, pero la correspondencia con Malebranche (de la que se conservan ocho cartas entre 1674 y 1711) ocupará registros más amplios, refiriéndose también a la dinámica y la teodicea, originales de Leibniz.

Ya en febrero de 1676 se le comunica a Leibniz que el duque le quería en Hannover tan pronto como fuera posible, señalando que le pagaría su salario con efecto de 1 de enero; sin embargo, Leibniz ruega que se le concedan dos o tres semanas más para dejar cerrados sus asuntos en París. Aun así, un mes después todavía se encontraba allí, convencido de que obtendría mejores resultados para la ciencia en beneficio de la humanidad sin cambiar de domicilio. Pero ni siquiera en estos difíciles momentos interrumpió su correspondencia con matemáticos y filósofos acerca de temas diversos. Por fin abandona París en octubre, apremiado por el duque, pero todavía se demorará en su viaje de vuelta diez días en Londres –donde se entrevistó con Collins, consultó algunos escritos de Newton y, finalmente, mostró a Oldenburg su máquina de calcular– y en distintas etapas en Holanda.

A finales de noviembre envió desde Holanda una carta a Johann Karl Kahm, funcionario de la Corte de Juan Federico de Hannover, dándole cuenta de sus viajes y actividades desde que había dejado París. Por esta misiva sabemos que Leibniz escribió el famoso diálogo *Pacidius Philalethi prima de motu philosophia* en una incómoda travesía por el Támesis camino de Rotterdam, donde Leibniz retoma uno de sus temas favoritos y que más tarde le llevaría a su teoría metafísica de las mónadas: el laberinto del continuo. Leibniz afirma que sin adentrarse en este laberinto no es posible conocer la naturaleza del movimiento; la composición del continuo se revela como uno de los

problemas fundamentales que deben resolverse antes de poder construir una teoría racional del movimiento, pues el espacio no puede ser simplemente un agregado de puntos ni el tiempo un agregado de instantes. Desde Rotterdam viajó hasta Amsterdam, donde conoció al microscopista Jan Swammerdam, famoso por sus investigaciones sobre los insectos, y al matemático Johannes Hudde. Después realizó una pequeña travesía por Haarlem, Leyden y Deft, donde conoció a Anton van Leeuwenhoek, cuyo estudio de los microorganismos podría haber influido en el desarrollo de la teoría de las mónadas, en tanto que las investigaciones del holandés parecían confirmar la idea de preformación que esta teoría requería.

Finalmente visitará a Baruch Spinoza en La Haya. Recordemos que el pensador judío se ganaba la vida en la ciudad holandesa «puliendo lentes», por lo que no es de extrañar que lo que más interés despertara en Leibniz fueran sus trabajos de óptica, tal y como muestra la única carta que le escribiera a finales de octubre para solicitar una entrevista. Leibniz creía que era posible construir un tipo de lentes con las que pudiera medirse desde cualquier posición la verdadera distancia y tamaño de un objeto, algo que Spinoza ponía muy en duda. Nuestro autor escribirá una carta a Oldenburg desde Amsterdam a finales de noviembre relatando los detalles matemáticos de la entrevista, pero es obvio que durante la misma también encontraron tiempo para hablar de cuestiones metafísicas (sobre todo del otro gran laberinto, el de la libertad), de la Característica Universal y de la demostración de la existencia de Dios, tal y como testifica una carta dirigida a Gallois en 1677 tras la muerte de Spinoza: «Tiene una metafísica extraña, llena de paradojas. Entre otras cosas, cree que el mundo y Dios son la misma cosa, que Dios es la sustancia de todas las cosas y que las criaturas no son más que modos o accidentes de la misma. Pero ya he subrayado que algunas de las demostraciones que me mostró no son

exactas». Leibniz había tenido ya noticia del *Tratado teológico-político* de Spinoza en 1670, a través del filólogo Graevius, con quien mantenía correspondencia. En Amsterdam conoció también a Schüller, quien le facilitó tres cartas de Spinoza que son un buen reflejo de sus posiciones metafísicas (podemos encontrarlas en el volumen I de los *Philosophischen Schriften* de Gerhardt), y a comienzos de 1678 le envió un ejemplar de la *Opera Posthuma* de Spinoza. En el Leibniz-Archiv de Hannover podemos hallar los ejemplares del tratado *De intellectus emendatione* y de la *Ética* que Leibniz subrayara y sobre los que escribió sendos comentarios. A pesar de las divergencias filosóficas, a Leibniz le tuvo fascinado la demostración geométrica de la ética que Spinoza acomete y que él mismo relaciona con sus intereses por revelar la existencia de una Característica Universal a la base de los pensamientos y lenguajes humanos, tal y como escribe en una carta a Tschirnhaus en 1678.

Vemos así cómo la estancia parisina termina con un fin de fiesta multidisciplinar, aunque también queda claro que durante los cuatro años pasados en París los problemas filosóficos nunca abandonaron su mente, a pesar de que sus esfuerzos se centraran en el cultivo de las matemáticas. En realidad, como muy bien ha sabido mostrar el investigador francés Michel Serres, la filosofía leibniziana se apoya siempre en sus modelos matemáticos y su matemática se fundamenta en principios lógicos y metafísicos. Todo conspira.

Haciendo de la necesidad virtud: bibliotecario e historiador

Leibniz llegará en diciembre de 1676 a Hannover, y allí permanecerá –salvo pequeños viajes esporádicos– durante los cuarenta años que le

restaban de vida. En esta ciudad comienza su nueva actividad como bibliotecario de palacio, exponiendo al duque su plan de trabajo, que consistía en ampliar el número de adquisiciones con vistas a transformar los 3.310 volúmenes y 158 manuscritos existentes en una colección inigualable que cubriera los campos de conocimiento más importantes, obtenidos por medio del intercambio de correspondencia con los estudiosos de Italia, Francia, Inglaterra, Holanda y Alemania que conocía. Además, Leibniz proyectaba elaborar un nuevo tipo de índices y catálogos que permitieran una búsqueda más rápida de las referencias. Con todo, su etapa al servicio del duque Juan Federico hasta finales de 1679 le permitió compatibilizar su trabajo con sus investigaciones, así como ampliar su red de corresponsales. De forma que en estos tres años se dedicó a sistematizar y desarrollar las ideas y proyectos que fue acumulando durante su etapa de viajero autodidacta e interdisciplinario, aunque los grandes escritos que le hicieron célebre son posteriores a 1684.

Cuando lleva un mes al servicio del duque, Leibniz le recuerda su alta cualificación y experiencia –recordemos su nombramiento como juez del Alto Tribunal de apelación de Mainz–, y le solicita que sea nombrado consejero privado, cargo que se hace efectivo a finales de 1677, y se contrata a Jobst Dietrich Brandshagen como ayuda de cámara y secretario; en sendas cartas de comienzos de 1678 a Gallois y Conring, Leibniz muestra su satisfacción por estar al servicio del duque, por su puesto y por el aumento de salario percibido. Es esta también una época de entrevistas impulsadas por las negociaciones irenistas para propugnar la paz, bajo cuyo signo conoció a Gerhard W. Molanus o al obispo Cristóbal de Rojas Spínola, pero también relacionadas con la filosofía y la matemática cartesianas (como Arnold Eckhart, a quien conoce a través de Molanus), con la química y la alquimia (como la visita de Johann Daniel Crafft) o con la teología (como la discusión mantenida con

el danés Nicolaus Steno acerca del tema de la libertad humana, a la que Leibniz dará forma literaria en el *Dialogue entre Poliandre et Théophile*, donde Teófilo, que representa a Leibniz, convence a Poliandro de que la existencia de las cosas está determinada por la elección que hace Dios del mejor de todos los mundos). Durante esta época realizará también su primer estudio puramente histórico, consistente en una investigación genealógica (sobre los antepasados de los condes de Löwenstein) para Henri Justel, secretario del rey de Francia.

A comienzos de 1679, Leibniz le propuso al duque de Hannover que financiara su gran proyecto de la Característica Universal (al que me referiré en el cuarto capítulo de este libro), en el que se requería la colaboración de varios científicos para llevarlo a cabo con éxito, pero no obtuvo su beneplácito, y en cambio le mandó que se encargase de escribir distintos memorándums sobre la forma de mejorar la administración pública, la organización de archivos, la práctica de la agricultura, el trabajo en las granjas y la explotación de las minas. Precisamente durante un viaje de inspección a los trabajos de extracción de carbón en el Harz, a comienzos de enero de 1680, recibió Leibniz la noticia de la muerte del duque, a quien sucedería su hermano Ernesto Augusto (1680-1698), llamado a convertirse en uno de los más importantes señores de la Casa de Hannover, quien pondrá a prueba la pericia de Leibniz como ingeniero en los montes del Harz (1680-1684) y le encargará un estudio histórico sobre los orígenes de su familia (Braunschweig-Lüneburg), trabajo que nuestro autor aceptará en 1685 a cambio de una renta vitalicia (en lugar del sueldo de 600 táleros que venía percibiendo). Así, a partir de agosto de ese año se estableció un contrato por el que Leibniz alcanzaba su ansiada estabilidad económica, pero que también le condenaba a un trabajo largo y pesado del que se lamentó durante el resto de su vida, pues le impedía dedicar más tiempo a sus investigaciones filosóficas y científicas, y a sus actividades político-religiosas.

Únicamente los inicios de su trabajo como historiador le apasionaron verdaderamente, ya que tuvo que remontarse a la prehistoria, incluyendo estudios geológicos (de esta época data su *Protogea*), el origen de la lengua alemana, las relaciones entre los pueblos primitivos, etc.

Con todo, es imposible resumir en unas páginas la gran cantidad de proyectos y escritos de los más diversos temas que vieron la luz en este período, en el que también se ocupó intensamente de cuestiones políticas, persiguiendo, por una parte, la reunificación de las iglesias en suelo alemán y, por otra, la prosperidad del ducado de Hannover. El primero de sus propósitos fracasó, como veremos en el penúltimo capítulo; sin embargo, consiguió algunos éxitos importantes en su gestión diplomática cerca del emperador, como, por ejemplo, que el ducado de Hannover pasase a ser electorado, lo que supuso un cambio importante en la Corte de la Baja Sajonia. Convencido de que el equilibrio y la prosperidad de los *Länder* alemanes eran necesarios para crear una potencia cultural y científicamente relevante en Europa, Leibniz se dedicó también a propiciar la creación de revistas académicas, en las que investigadores y pensadores pudieran dar a conocer sus reflexiones y descubrimientos; en este sentido, incentivó a Otto Mencke a fundar en 1682 el *Acta Eruditorum*, revista mensual interdisciplinaria que debía seguir los pasos del *Journal des Savants* francés y que, efectivamente, en poco tiempo se puso a su altura y a la de la revista inglesa *Transactions*, auspiciada por la Royal Society. Lo que Leibniz perseguía en realidad era conseguir el apoyo de los gobernantes para la creación de academias de ciencias en suelo alemán.

Durante estos años se gestó también la estrecha relación de Leibniz con la duquesa Sofía, esposa de Juan Federico de Hannover, con quien compartía paseos y conversaciones filosóficas por los jardines de Herrenhausen e iniciaría una rica correspondencia en francés, que solo

concluiría con la tan lamentada muerte de Sofía en mayo de 1714. Leibniz había encontrado en la duquesa una interlocutora sensible a las cuestiones teológicas, políticas y filosóficas, como antes lo había sido su esposo Juan Federico, pues su hermano Ernesto Augusto, al sucederle en el ducado, solo se interesó por el tema de la reunificación de las iglesias por las implicaciones políticas que esto reportaba al poder de su dinastía; por esta razón tampoco invirtió en la biblioteca durante todo su mandato más que un veinte por ciento de lo que invirtiera su antecesor. Así pues, será Sofía quien, muerto ya su esposo, alentará a Leibniz a que inicie en 1690 una correspondencia con Paul Pellison-Fontanier, famoso abogado y miembro de la Academia francesa, que tuvo un importante papel en las cuestiones de la reunificación de las iglesias; paralelamente, Leibniz también mantendrá una relevante correspondencia con matemáticos destacados de la época (los hermanos Jean y Jakob Bernoulli, Christian Huy-gens y el marqués de l'Hospital) sobre las posibilidades del cálculo infinitesimal, lo que le permitirá construir en 1694 una máquina de calcular más especializada y en 1695 publicar su *Specimen dynamicum* y el *Système nouveau de la nature*, donde expresará su teoría de las sustancias simples, que será criticada por el filósofo francés Pierre Bayle en su famoso *Diccionario*; una teoría que, como veremos, será desarrollada unos años después en libros como la *Teodicea* (1710) o la *Monadología* (1714).

Por otra parte, cabe señalar que, gracias a su encargo histórico, Leibniz pudo recobrar el placer de viajar. Así, entre 1687 y 1690 tuvieron lugar una serie de viajes por el sur de Alemania (Mainz, Ausburg), Austria, el norte de Italia, Venecia, Ferrara, Bolonia, Roma y Nápoles, para investigar la historia de los Welfos (o Güelfos, antigua Casa de Baviera). Liberado de las tareas cotidianas, se dedica a renovar y estrechar el trato con personalidades del momento. En Viena consigue



Friso en el ayuntamiento de Hannover donde se puede ver a la duquesa Sofía de Hannover colocar la corona de laurel a Leibniz.

cumplir en 1688 uno de los sueños de toda su vida: ser recibido en audiencia por el emperador Leopoldo I, a quien le transmite sus planes de reforma monetaria, de manufactura y de comercio, para poder financiar una ofensiva del Imperio contra los turcos, sus proyectos de construcción de un Archivo imperial, etc. En Roma le nombraron miembro de la Academia físico-matemática (*Academia Linceana*) y asiste a la elección del nuevo papa Alejandro VIII, donde se le ofrece ser el custodio de la Biblioteca Vaticana a cambio de convertirse al catolicismo, a lo que Leibniz se niega. Aunque no pudo encontrarse con Cristina de Suecia (mecenas de Descartes), como tenía proyectado, pues a la reina le alcanzó la muerte en abril de 1689, sí que se entrevistó en las ciudades del norte de Italia con científicos, filósofos e historiadores prominentes, con los que luego mantendrá el contacto por carta en los años siguientes. Quiero resaltar aquí el encuentro con el misionero jesuita italiano Claudio Filippo Grimaldi –a punto de partir hacia Pekín– por su importancia para los planteamientos leibnizianos sobre el intercambio cultural entre Europa y China, así como para sus estudios lingüísticos. El seguimiento de los estudios históricos condujeron a Leibniz finalmente a Florencia, donde pudo entrevistarse con el matemático Vincenzo Viviani, el último discípulo de Galileo, y con el bibliotecario y polihistoriador Antonio Magliabecchi. En Módena se encerró día y noche para intentar descifrar unos docu-

mentos medievales relativos a los Welfos, lo que le permitió demostrar la conexión entre las dos brillantes casas de Braunschweig y de Este. Y en Venecia emprendió viaje de regreso a través de Viena, Praga y Dresde, para llegar a Hannover en junio de 1690, sin haberse detenido en Leipzig.

Los resultados obtenidos en su viaje a Italia le permitieron trazar un plan riguroso de la historia de los Welfos, prometiendo al duque tenerlo terminado a lo sumo en dos años, aunque Ernesto Augusto morirá en 1698 sin ver los resultados. Por otra parte, y como resultado de los datos históricos recopilados, Leibniz publicará en 1693 una colección de importantes documentos de derecho de gentes anterior a 1500, el *Codex Juris Gentium Diplomaticus*, y en 1698 las *Accesiones historicae*, con las que inicia una serie de publicaciones relevantes para la historia de la Baja Sajonia, que será continuada por los bibliotecarios que le sucedieron tras su muerte. En 1696 le había sido concedido el título de Consejero Secreto de Justicia –en honor de sus méritos al servicio de la Casa de Braunschweig-Lüneburg–, justo cuando empezaba a acusar síntomas de agotamiento y algunos problemas de salud, que sin duda también respondían a la perspectiva de tener que pasar el resto de sus días en una ciudad tan poco estimulante para los avances científicos y filosóficos como Hannover, tal y como escribe al filósofo escocés Thomas Burnett de Kemney con nostalgia de sus días en París.

A Ernesto Augusto le sucedió su hijo mayor, Jorge Luis, que llegaría a ser Jorge I de Inglaterra. El nuevo príncipe elector no introdujo grandes cambios en su gobierno y aparentemente nada que afectara a la posición y las tareas de Leibniz; su sueldo como bibliotecario aumentó y comenzó a tener un colaborador fijo en la biblioteca (Eckhart, quien acabaría siendo su sucesor), por lo que en septiembre de 1698 se trasladó a vivir a una casa más espaciosa en el centro de Hannover, la

Leibniz-Haus (Casa de Leibniz). Pero lo cierto es que dejó de encontrar en el nuevo príncipe elector la confianza y el apoyo a sus múltiples proyectos y actividades; además, Jorge Luis le retiró la asignación anual que le había sido concedida en 1691 para pagar a alguien que le ayudara en las pesquisas históricas. El elector tenía la razón de su parte, pues Leibniz aún no le había presentado ningún borrador de su trabajo sobre la historia de la Casa de Braunschweig-Lüneburg, pero su actitud hostil hacia Leibniz, que queda patente en el intercambio epistolar con su madre, hizo que aumentara en él una sensación de aislamiento intelectual en Hannover, solo minimizada por la estrecha relación que mantenía con la duquesa Sofía (madre del elector) y su hija Sofía Carlota, futura reina de Prusia, con quien también mantuvo una importante correspondencia filosófica a lo largo de su vida y que se convertirá en uno de los personajes más importantes en los últimos años de la vida de Leibniz, al facilitarle los mimbres con los que poder proseguir su actividad filosófica y científica en el marco de una política de tintes cosmopolitas.

Una ventana para mirar el mundo: últimos años entre Berlín y Hannover

Leibniz se refugió en su trabajo hasta que Sofía Carlota, princesa electora de Brandeburgo por su matrimonio con Federico III, que a partir de 1701 se convertiría en el primer rey de Prusia como Federico I, le brindó su apoyo para la creación de la primera Academia de Ciencias alemana en Berlín. Ya en 1697 le había encargado Sofía Carlota a Leibniz que construyera un Observatorio en Berlín, a imagen y semejanza del de París; una oportunidad que Leibniz había aprovechado para presentar al elector de Brandeburgo su plan de fundar una gran Academia de Ciencias Naturales, que debía dedicarse a favorecer el

intercambio cultural con Oriente, a fin de incluir a los protestantes en la misión en China, que Leibniz gustaba de calificar como «la otra Europa», no en vano había publicado ese mismo año los *Novissima Sinica*. Durante años discutió con el jesuita Joachim Bouvet sobre el plan de este de fundar una Academia en China para la investigación de la escritura, la cultura y la religión de esta comunidad oriental, así como para intercambiar informaciones con la Academia de Ciencias en París. Ambos compartían la misma esperanza: el acercamiento a un pueblo no europeo, no cristiano, cuya cultura consideraban como equivalente en categoría y de la que incluso esperaban aprender. Por otra parte, Leibniz quería servirse de los jesuitas para introducir en China, entre otras cosas, los nuevos cálculos (el binario, con el que Leibniz veía estrechas relaciones con el *I Ching* chino, y el infinitesimal), así como su máquina de calcular (uno de los modelos se encuentra aún en China), pero insistió en obtener un intercambio equilibrado con esta civilización que guardaba tesoros inigualables; en este sentido, llegó a proponer en una carta de 1710 a Louis Bourguet que se creasen escuelas en Europa donde los chinos pudieran enseñar a los europeos, pues estos –convencidos de su superioridad– no se preocuparían de otra manera por informarse sobre los progresos de la otra cultura.

A comienzos de 1700 le llegó a Leibniz el nombramiento como miembro extranjero de la reconstituida Academia de Ciencias de París, lo que le llevó a iniciar una correspondencia con Bernard Le Bovier de Fontenelle, autor de *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (1688), obra de divulgación científica que tuvo un gran éxito. También por estas fechas se le ofreció a Leibniz el puesto de Bibliotecario Real en París, pero lo declinó por el mismo motivo que había declinado el ofrecimiento de la Biblioteca Vaticana: porque nunca consideró la posibilidad de abandonar el protestantismo. En julio de 1700 se creó la Academia de Ciencias de Berlín, para la que Leibniz, su primer presidente,

propuso el nombre de «Sociedad de Ciencias», con lo cual comenzaba a hacerse realidad uno de los sueños más acariciados por nuestro autor. Y así, a caballo entre el siglo xvii y el xviii, entre Hannover y Berlín, aprovechó las oportunidades históricas y políticas para promover la idea de una sociedad internacional cosmopolita en la que poder llevar a cabo sus proyectos filosófico-científicos, sobre todo el proyecto de la Característica Universal, para el que los fines de una Academia nacional se quedaban pequeños. Después de su muerte se fundaron también las academias de Dresde y Viena, siguiendo sus indicaciones.

Entre 1700 y 1705, Leibniz vivirá una etapa dorada, con frecuentes y prolongadas estancias en Berlín, en el palacio de Lützenburg (conocido ahora como Charlottenburg en honor de la princesa), donde pudo mantener conversaciones y controversias que se reflejarán en la gran productividad de estos años. Entre los personajes con quienes tuvo oportunidad de entrevistarse se encontraban el librepensador y político irlandés John Toland (que había tenido que abandonar Inglaterra por sus escritos sobre la tolerancia, contra la religión tradicional), el protestante calvinista francés (hugonote) Isaac Jacquelot y otros teólogos berlineses. Entre el verano de 1703 y enero de 1704, Leibniz trabaja intensivamente en la redacción de sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* («Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano»), concebidos como una crítica a la teoría del conocimiento expresada por John Locke en el *Essai on human understanding* («Ensayo sobre el entendimiento humano»), de 1690, que el editor Pierre Coste tradujera al francés en 1700. Leibniz había intentado contactar con Locke en 1695, pero el filósofo inglés, vanagloriado por el éxito de su obra, no quiso recibir sus comentarios ni trabar contacto personal con él; tampoco pudo llegar a verlos publicados, pues murió en octubre de 1704, por lo que Leibniz decidió cortésmente no publicar su crítica. A principios de 1704, Leibniz había entablado también relación con lady Damaris Masham

(hija de Ralph Cudworth, uno de los más destacados filósofos platónicos de Cambrigde), animado por su relación con Locke, quien en sus últimos años había convivido con la familia de lady Masham. Tampoco consiguió contactar con Locke por esta vía, pero gracias a ello conservamos una de las correspondencias más interesantes sobre la explicación de su sistema metafísico, como es la que mantuvo con lady Masham.

Sin embargo, la muerte repentina de Sofía Carlota acaba con esta situación privilegiada, por lo que al dolor de la pérdida de su entrañable interlocutora, a la que dedica un largo poema en alemán, se suma el deterioro de sus relaciones con el Consejo de Hannover, aunque Leibniz mantiene contacto con Prusia presidiendo las sesiones de la Academia de Ciencias e iniciando una correspondencia con la princesa Sofía Dorotea (hija del elector de Hannover Ernesto Augusto), que en 1706 contraería matrimonio con el viudo de su tía Sofía Carlota, Federico I de Prusia. Leibniz intenta afianzar sus relaciones con Viena, llegando a ser consejero tanto del emperador como del zar Pedro I el Grande, con quien mantiene su primera audiencia el 30 de octubre de 1711 con motivo de la boda de la princesa de Braunschweig, Carlota Cristina Sofía (hija de Luis Rodolfo de Braunschweig-Lüneburg), con el zarevich Alexéi (primogénito de Pedro el Grande). A partir de este momento inicia su correspondencia con Pedro I sobre sus planes para promover las ciencias en Rusia (asunto que dará título a uno de sus *memoranda* de 1712). Leibniz, que ya había mantenido contacto indirecto con el zar desde 1694 a causa de su interés por las lenguas rusas y asiáticas, tendrá con Pedro el Grande otra entrevista en 1712 en Karlsbad, y una última vez en Bad Pyrmont en junio de 1716, tratando siempre con él de sus planes para la superación de las fronteras europeas, a través del puente de Rusia hacia China. Aunque Pedro el Grande había firmado en 1689, en Nertchinsk, un tratado con China (con el emperador Kang-hi), este proyecto quedó en el reino de la teoría; sin embargo, podemos afirmar

La investigación en la República ideal

Pues yo no soy de esos que están apasionados por su patria o por una determinada nación, sino que me rijo por el provecho de todo el género humano, pues tengo al cielo por patria y a todo hombre de buena voluntad por su ciudadano..., pues mi inclinación y disposición se dirigen al bien común.[7]

Los hombres de letras del siglo XVII se sentían como «ciudadanos de un estado *ideal*, pero nada *utópico*», que superaba las fronteras de los estados y las iglesias. Un estado que poseía sus propias redes de comunicaciones, sus capitales, sus autoridades, sus instituciones y publicaciones, y que aparecía unificado por medio de la idea de interdisciplinariedad y de trabajo común. Se trataba de una república ideal que pugnaba por conservar su independencia respecto de los estados nacionales; integrada por un grupo de hombres de letras que estaban en estrecho contacto unos con otros, intercambiando informaciones, reflexiones y descubrimientos, y preocupados por la difusión de sus ideas, que ejercían su influencia al margen de las iglesias y las universidades.[8]

[7] Carta de Leibniz al zar Pedro I, el Grande, el 17 de enero de 1712.

[8] Concha Roldán, «La difusión de los conocimientos en la República de las Letras», en *Thémata*, n.º 42, 2009, p. 188.

que la creación por parte del zar de la Academia de Ciencias de San Petersburgo, en 1925, no hubiera sido posible sin la influencia de Leibniz.

En 1710 aparecen sus *Essais de Théodicée*, la única obra qüe decidió publicar él mismo para dar difusión a sus objeciones contra la crítica que Pierre Bayle había hecho de sus tesis metafísicas (en especial, del optimismo y la armonía preestablecida) en la segunda edición del *Diccionario histórico y crítico* (1702). Por lo demás, desde 1711 se recrudece la polémica con Newton en torno a la prioridad en el descubrimiento del cálculo infinitesimal; entre 1714 y 1716, Leibniz mantiene un interesante intercambio epistolar con Newton a través de Samuel Clarke (sobre los fundamentos metafísicos del espacio, la libertad, la existencia de Dios y del mejor de los mundos posibles), pero la desagradable –y ahora sabemos que infundada– disputa se extiende hasta después de la muerte de Leibniz. En 1713, el emperador le encarga el proyecto de creación de la Academia de Ciencias de Viena y Leibniz se traslada un año y medio a esta ciudad, desde donde Antonio Ulrico, duque de Braunschweig y Lüneburg y príncipe elector de Braunschweig-Wolfenbüttel, le encarga trabajar por una alianza entre Viena y Rusia contra Francia, lo que de hecho hubiera significado una injerencia de la guerra de Sucesión española con la gran guerra del Norte (1700-1721) –en la que estuvo en juego la supremacía del mar Báltico–, lo que no era deseado por implicadas en la contienda. Leibniz escribió docenas de memorándums sobre el tema, a fin de impedir la Paz de Utrech, que sancionaba el poderío francés y que finalmente se firmó ese mismo año.

Mientras tanto, desde la Corte se le anuncia el retiro de su pensión si no regresa a Hannover a continuar su trabajo como historiador. En esos momentos, Leibniz se podía permitir esa renuncia económica, pero dos acontecimientos le obligan a volver: la muerte en junio de 1714 de su protectora y amiga, la duquesa Sofía –un duro golpe del

que tardó en reponerse-, y la coronación en agosto del príncipe elector Jorge Luis como rey de Inglaterra. Regresará a Hannover el 14 de septiembre de ese mismo año, no sin antes dejar como regalo a los príncipes vieneses dos de sus más significativas obras metafísicas: la *Monadología* y los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*. Leibniz se ofrece a acompañar al nuevo rey a Inglaterra, pero Jorge Luis rechaza la propuesta, al mismo tiempo le impide que regrese a Viena y le insta a que termine su trabajo como historiador. Leibniz se pone a la tarea de escribir sus *Annalen der Welfischen Geschichte*, que habían derivado cada vez más en una historia del Imperio alemán en la Edad Media; treinta años de documentos recopilados que consigue poner sobre papel hasta el año 1005. Este supone un trabajo tedioso que, enfermo de gota y con múltiples achaques, no le permite sistematizar sus ideas filosóficas y científicas para la posteridad, tal y como le escribe al matemático y físico veneciano Pietro Antonio Michelotti el 17 de septiembre de 1715: «Me esfuerzo en terminar mi obra histórica, mientras que las fuerzas me acompañen, para que el trabajo realizado no se pierda [...]. Dedico a este trabajo todo el tiempo que me dejan libre mis deberes cotidianos y las preocupaciones por mi salud, y me veo obligado a relegar todas las reflexiones matemáticas, filosóficas y jurídicas a las que me siento más inclinado».

Con todo, siempre encontraba tiempo para atender su correspondencia con Clarke -como hemos visto- y con otros muchos pensadores y científicos. Y en los momentos en que su salud mejoraba, Leibniz planeaba trasladarse a vivir a París o comprar una finca en Hungría, para estar más cerca del emperador... Hasta el último momento fue un espíritu inquieto, pues abominaba del ocio y de la tranquilidad; a finales de 1715, escribe: «La tranquilidad es un paso hacia la estupidez. Uno tiene que encontrar siempre algo que pueda hacer, pensar, proyectar, algo en lo que interesarse, ya sea para el público o para uno

mismo». Así, pasó su último verano viajando por Pyrmont, Braunschweig y Wolfenbüttel, y se acercó a Zeitz para comprobar personalmente cómo iban los trabajos de construcción de la última versión de su máquina de calcular. Escribió sin parar hasta comienzos de noviembre, pero el dolor le paralizaba las extremidades, y el 13 de noviembre se decidió por fin a pedir ayuda médica a su amigo Johann Philipp Seip, quien le facilitó algunos remedios para mitigar el dolor. Pero ya no se pudo detener la muerte, que llegó a buscarle al día siguiente, sábado 14 de noviembre, sobre las diez de la noche, a su casa de la Schmiederstrasse, donde había vivido desde 1698. El sepelio tuvo lugar un mes después en la iglesia de Neustädler, pero ningún representante de la Corte, salvo su ayudante Eckhart (que había cubierto el féretro con terciopelo negro y el escudo de armas de Leibniz en la cabecera) y el capellán principal de la Corte, H. Erythropel (que dirigió el servicio), acudió a despedir sus restos mortales: solo estuvieron presentes los parientes y conocidos más próximos. Guhrauer, en su biografía de Leibniz, nos transmite el testimonio del caballero escocés Johann von Kersland: «Así fue enterrado como un malhechor un hombre que había sido la gloria de su patria». En su tumba, por toda señal, puede leerse: «Ossa Leibnitii».

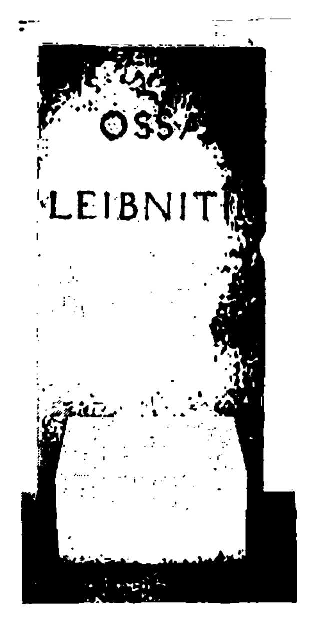


Imagen de la lápida de Leibniz.

Los pilares de su filosofía

Tres principios fundamentales. Verdades de hecho y verdades de razón

Aunque, por falta de tiempo, Leibniz no llegó a exponer su obra de manera sistemática, la idea de «sistema» o «estructura» se encuentra en la base de su filosofía y contiene el germen de lo que hemos dado en llamar «racionalismo». Siempre estuve en contra de la división escolar que hacen los libros de texto entre «racionalistas» y «empiristas», de manera que, al aplicar a Leibniz este calificativo, no quiero de ningún modo afirmar que nuestro autor renuncie a la experiencia empírica –tan importante para un científico que se reconoce discípulo de Francis Bacon–, sino más bien poner de manifiesto que existe en su filosofía una clave común para la realidad y el conocimiento de la misma, no porque el conocer unifique con categorías racionales una realidad cambiante y dispersa, sino porque lo real mismo consiste en un orden racional, sujeto a principios y leyes que puede leer nuestra razón –como Galileo leía el libro de la naturaleza– y «traducir» en conceptos filosóficos y conocimientos científicos. Porque, para Leibniz, lo real es un orden

racional que solo puede ser comprendido sobre la base de un sistema apropiado de principios racionales que, a su vez, son inmanentes a la realidad misma, que forman parte de ella.

En contraposición con Descartes, el Dios leibnizano no puede crear arbitrariamente las leyes de la lógica, sino someterse a ellas lo mismo que los seres humanos y cualquier otro ser racional que existiese (llámese ángel, demonio o extraterrestre). Únicamente en este sentido –Leibniz nunca fue tan lejos como Hegel– lo real se vuelve racional, no solo para nosotros, sino *en sí*, adquiriendo la capacidad de «expresarse» –como dirá luego Gilles Deleuze– en el pensamiento; de forma distinta y sin restricción en el caso de Dios, y de forma confusa y limitada para el hombre, puesto que «no puede desarrollar de una vez los pliegues de ese orden universal porque se extienden hasta el infinito», como escribe en la *Monadología* (§ 61), ese resumen de su metafísica que escribió en 1714, al final de sus días. De manera que, en opinión de Leibniz, existen principios que son comunes a Dios y a los hombres, porque se sitúan por encima de ellos para regir la esfera de la verdad y del ser en general; son principios lógicos y metafísicos a los que no puede sustraerse ningún ser racional, como, por ejemplo, «lo mismo no puede simultáneamente ser y no ser» o «el todo es mayor que la parte», como escribió en su *Diálogo entre un teólogo y un misósofo* en 1679, como crítica a la filosofía cartesiana.

Esta concepción leibniziana, que al mismo tiempo se refiere a la realidad y al conocimiento, al ser y a la verdad, como dos caras de una misma moneda, es lo que ha provocado que tradicionalmente se considerase como un sistema acabado el conjunto de la obra de Leibniz; un sistema al que cada intérprete colocaba su etiqueta: «lógico», «metafísico», «matemático», «teológico», etc., pretendiendo deducir y explicar desde ese punto de vista la prolífica y polifacética obra de nuestro autor. En realidad, Leibniz rechaza la división y la clasificación

aristotélicas del saber humano, articulado en disciplinas separadas e independientes, para volver a un principio de inspiración platónica, según el cual una ciencia general engloba la sabiduría humana, que es siempre una y la misma, por más que se aplique a diferentes objetos. Recordemos el proyecto iniciado por el joven Leibniz en la disertación *De arte combinatoria* (1666), persiguiendo una sistematización del conocimiento, inspirándose en el modelo geométrico de Euclides y otorgando un papel fundamental a las definiciones y axiomas básicos. Sin embargo, y a pesar de que el número de principios enunciados por Leibniz son legión, no deja ningún lugar para una construcción arquitectónica de la filosofía como un sistema de principios interrelacionados, como subrayara en las últimas décadas el filósofo germano-americano Nicholas Rescher. Los primeros principios están ahí, con la evidencia que les confiere el ser «punto de partida», «noción común» que sirve de premisa para toda demostración sin que ellos mismos puedan ser demostrados; pero si se le plantease a Leibniz la cuestión del origen y el fundamento de los primeros principios, respondería tajantemente que es una verdad que nos es innata, lo mismo que el resto de las verdades *a priori*, «porque el espíritu las puede extraer de su propio fondo, aunque a menudo esto no sea una cosa fácil».[9]

A veces nos da la impresión de que no existe tal fundamentación en la filosofía leibniziana, sino que Leibniz se pone a filosofar incontroladamente, recurriendo a este o aquel principio en la medida en que los necesita, como cuando alguien que está cocinando echa mano a cualquier especia que tenía en la alacena para dar al guiso el sabor deseado. Esto es así porque el sistema de Leibniz se nos presenta en realidad como una construcción de mimbre, como una red, donde todo está en conexión con todo, pero conservando su propia idiosincrasia

9 G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos*, I, 1 § 5.

en el entramado. La realidad puede fundamentarse y estructurarse en torno a principios racionales, pero de esto no puede concluirse –como parecía defender la tesis «logicista» encabezada por Bertrand Russell y Louis Couturat– que el conjunto de la obra leibniziana se pliega a sus intereses lógicos. Cualquier interpretación polarizadora que pretenda encorsetar la obra de Leibniz en un sistema lógico o metafísico matemático o teológico excluyente de los otros fracasará, porque en el pensamiento leibniziano convergen todos sus intereses, pero no se dejan reducir unos a otros. Esta complejidad es precisamente lo que otorga a Leibniz su magnificencia y genialidad; pero claro, esto también es «una» interpretación...

Los principios de contradicción, de razón y de perfección

Aquí vamos a centrarnos nada más en los tres principios fundamentales que he mencionado. A continuación, analicemos brevemente qué nos dice el propio Leibniz de los principios de contradicción y razón suficiente, antes de señalar cuál puede ser el campo de validez de ambos y qué relación guardan con el principio de perfección. De todos los «principios», «máximas» o «axiomas» que Leibniz utiliza a lo largo de sus escritos, amparándose en la evidencia e indemostrabilidad de los mismos, en la última década de su vida siente la necesidad de subrayar la importancia de dos de ellos, el principio de contradicción y el principio de razón, y nos facilita una definición de ambos. De esta manera, los enuncia en la *Teodicea* § 44, publicada en 1710, para explicar que los acontecimientos futuros tienen un motivo o razón para ser de una determinada manera:

> Para entender mejor este punto, es necesario considerar que nuestros razonamientos tienen dos grandes principios: uno es el principio de

contradicción, que dice que, de dos proposiciones contradictorias, la una es verdadera y la otra falsa; el otro principio es el de la razón determinante, que dice que nunca sucede nada sin que haya una causa o al menos una razón determinante, es decir, alguna cosa que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué esto existe en lugar de nada y de por qué esto es de esta manera en lugar de otra.

En la *Monadología* §§ 31-32 expresará, cuatro años más tarde, esta misma idea de forma taxativa y sucinta. Y poco después, en su correspondencia con Clarke, para refrendar que no son los principios matemáticos, sino los metafísicos, los que hay que oponer a los de los materialistas, recuerda con lenguaje lógico-matemático lo que ya ha recogido en la *Teodicea* en expresión más popular:

> El gran fundamento de las matemáticas es el principio de contradicción o de la identidad, es decir, que una enunciación no podría ser verdadera y falsa al mismo tiempo, de forma que A es A, y no podría ser a la vez no A. Y este único principio es suficiente para demostrar toda la aritmética y toda la geometría, es decir, todos los principios matemáticos. Pero para pasar de la matemática a la física, hace falta todavía otro principio, como lo he subrayado ya en mi *Teodicea*; es el principio de la necesidad de una razón suficiente, es decir, que nada sucede sin que haya una razón de por qué es así en lugar de otra manera.[10]

Se trata, pues, de los dos grandes principios de nuestro razonamiento que fundamentan tanto las ciencias (desde la matemática

[10] Segundo Escrito a Clarke.

hasta la física) como la metafísica y nuestro conocimiento de la realidad, esto es, verdades que representamos por medio de proposiciones. Pero mientras el campo de aplicación del principio de contradicción son las esencias, el principio de razón tiene validez para las existencias, como escribe en el Quinto Escrito a Clarke. Esto, como veremos, tiene una gran relevancia tanto en la lógica como en la teoría del conocimiento, pues aunque en toda proposición verdadera el predicado está contenido a *priori* en el sujeto, las proposiciones que se refieren a las existencias –salvo la de Dios, que es necesaria– precisan un análisis infinito para demostrar esta inclusión. De esta manera, dichas proposiciones constituyen el dominio de las verdades de hecho, que dependen del principio de razón, por lo que este también puede denominarse «principio de la contingencia o de la existencia de las cosas», como afirma en el § 13 del *Discurso de Metafísica*. Las verdades contingentes dependen, en definitiva, de la voluntad divina de crear el mundo, por eso su opuesto es posible, frente a las verdades necesarias, que están regidas por el principio de identidad o de no-contradicción. Las verdades contingentes difieren, pues, de las necesarias en que están estructuradas de una manera tan compleja, que es imposible para el conocimiento discursivo humano llegar a descomponerlas en sus elementos más simples por medio de un análisis finito, por lo que tenemos que conformarnos con acceder a ellas por medio de experimentos *a posteriori*, como escribe en su opúsculo *Sobre la contingencia* (1686). Solo Dios puede ver la conexión del predicado con el sujeto en las verdades contingentes, esto es, llegar a conocer la noción completa de un individuo (todas las notas que lo definen y todas las cosas que le sucederán en el futuro), pero no porque lleve el análisis a su término, sino porque posee un tipo de conocimiento intuitivo, frente al conocimiento discursivo y procedimental de los seres humanos.

Resumiendo, y para dar una perspectiva de conjunto sobre la validez de estos principios, tanto el principio de contradicción como el de razón tienen para Leibniz una validez lógico-ontológica, si tenemos en cuenta que lógica y metafísica aparecen íntimamente ligadas en su filosofía, como escribe a la princesa palatina Isabel en 1678, precisamente por ese afán leibniziano de colocar una base racional común a la realidad y al conocimiento. Ahora bien, podría decirse que el principio de contradicción es eminentemente lógico, mientras que el principio de razón tiene validez universal; es el principio que no solo se aplica lógica o gnoseológicamente como punto de partida de nuestros conocimientos, sino que también sirve de fundamento para la física, la metafísica, la teología natural y la moral. Se trata de un principio analítico y constitutivo, encargado de fundamentar un conocimiento racional *a priori*, al mismo tiempo que garantiza la estructura racional de lo real, pero sin explicarnos nada de esa realidad a la que sustenta, formando su esqueleto inteligible; se limita a afirmar que tiene que haber una razón suficiente para que una cosa exista, para que algo suceda, para que una verdad tenga lugar.

Así pues, mientras que el principio de identidad o no-contradicción fundamenta las verdades necesarias, el principio de razón fundamenta las verdades contingentes, pero no sirve para demostrarlas, porque son de suyo indemostrables; nos dice que tiene que haber una razón para que exista algo más bien que nada (puesto que algo existe), pero no nos explica por qué existe algo y por qué precisamente esto; asegura que tiene que haber una razón que nos determine en nuestras actuaciones, porque la voluntad no puede permanecer indiferente, pero ¿en qué consiste esa razón? El mundo ha sido creado por Dios, afirma Leibniz, puesto que las cosas contingentes no conllevan, por ser tales, la razón de su existencia, sino que la encuentran en un ser que existe necesariamente y que es su causa, como afirma en la

Teodicea § 7. Por tanto, Dios es, como causa, la primera razón de las cosas; pero el actuar divino precisa, a su vez, una razón suficiente, que ha de descansar, por una parte, en características objetivas de lo «elegible», pero, por otra, en una razón moral (que constituye los fines divinos), que no puede ser otra cosa que la voluntad divina de realizar lo mejor. Y lo mismo acontece en el campo de la actuación humana, con la diferencia –según Leibniz– de que, mientras Dios siempre elige lo mejor, el hombre opta por aquello que mejor le parece, aunque muy a menudo no sea lo mejor objetivamente hablando.[11] De esta forma, se nos presenta el principio de perfección, más que como complemento, como colofón que corona el principio de razón en su aplicación onto-teológica y ética, es decir, a la hora de explicar la existencia del mundo y las razones que fundamentan la elección de la voluntad. Volveremos sobre él en el último apartado de este capítulo, cuando nos refiramos a la elección del mejor de los mundos posibles.

Evidencia y verdad. Leibniz contra Descartes y Locke

Descartes defendía la evidencia como criterio de la verdad, siendo lo evidente aquello que se presenta al espíritu de forma clara y distinta. Leibniz, por el contrario, rechaza ya desde sus primeros escritos, como el *Nova Methodus* de 1667, este criterio de evidencia, por carecer de rigor y precisión, pues pueden aparecernos como evidentes muchas proposiciones que nos muestran su falsedad cuando son consideradas más profundamente, y, por otra parte, porque puede ser evidente para un sujeto concreto lo que no lo es para los demás. En otras palabras, la evidencia está sujeta al relativismo y la subje-

[11] Carta de Leibniz a Coste del 19 de diciembre de 1707.

tividad, por eso encuentra necesario no confundir la evidencia con la verdad, el signo psicológico de esta con su razón objetiva. Será esta notoria diferencia entre el acto de juzgar del entendimiento y el juicio como contenido lo que hará buscar a Leibniz el criterio de la verdad en la estructura (lógica) de las proposiciones mismas y no en el pensamiento subjetivo de las ideas (psicología). Las verdades necesitan de signos para poder representarse, y podemos elegir a nuestro antojo –según la convención de cada lenguaje– el material de que nos valemos para expresarlas de un modo sensible; sin embargo, las relaciones entre las ideas mismas son fijas, independientes e inmutables. Al parecer, Hobbes influyó notablemente en Leibniz con la primera parte de su *De corpore* titulada «Computatio sive logica», al reafirmarle en su concepción del razonamiento como una especie de cálculo, pero siempre se opuso al filósofo inglés en su convencionalismo extremo relativo a las verdades necesarias, ya que para Hobbes, la verdad de los enunciados dimanaría de las estipulaciones arbitrarias de las palabras mismas, llevadas a efecto por los usuarios del lenguaje.

Leibniz propugnará que el criterio último de la verdad se busque en la capacidad del intelecto mismo que opera con las ideas y los conceptos, y no en la coincidencia de la idea con una cosa externa. Como muy bien subrayara el filósofo alemán Ernst Cassirer en su famoso libro titulado *El problema del conocimiento* (1956), para Leibniz la verdad no podía defender –como buen racionalista– una teoría de la verdad como «correspondencia entre las ideas y las cosas». En este sentido, se aleja de las concepciones aristotélico-tomistas y se acerca a la lógica moderna, pero no por ello podemos afirmar que nuestro autor sea «formalista», pues, como veremos, los términos de las proposiciones reflejan también en cierta medida los objetos concretos e individuales a que se refieren, esto es, su «contenido»; las ideas «se refieren»

a un ser objetivo que tienen enfrente, pero no necesitan «copiarlo» para comprenderlo. Dicho en otros términos, para Leibniz no somos capaces de indagar la *realidad metafísica* de una «cosa» al margen de su expresión simbólica, sino únicamente su *verdad lógica* en las relaciones que mantienen los términos de las proposiciones dentro de nuestro propio entendimiento. De esta manera, la única forma que tenemos de demostrar nuestros conocimientos es haciendo que nuestros razonamientos procedan rigurosamente concatenados –este sigue siendo el primer principio de la filosofía analítica–, como si se tratara de una fórmula matemática, pues de esta forma la metafísica y la lógica son también susceptibles de demostración. Como el propio Leibniz subraya en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, escrito en 1705 para criticar el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, carece de sentido que nos ocupemos de buscar la «verdad metafísica» de las cosas y solo debemos contentarnos con buscar la correspondencia de las proposiciones que hay en el espíritu y «las cosas que se consideran», es decir, las nociones que nosotros tenemos acerca de las cosas y no las cosas en sí.

Por lo tanto, será tarea del filósofo del conocimiento perseverar en el establecimiento de un «método racional» cada vez más riguroso que será la clave que le conduzca al descubrimiento de la verdad. Y este será para Leibniz el método analítico, esto es, aquel que es capaz de descomponer los conceptos en sus definiciones más simples para mostrar la conexión entre los términos de la proposición: la inherencia del predicado en el sujeto (S es P). Si el predicado no estuviera contenido de alguna manera en el sujeto, la verdad no sería susceptible de ser demostrada *a priori*, es decir, sin pasar por la experiencia, y nuestro criterio sería tan poco riguroso como la evidencia cartesiana; toda proposición tiene que ser probada para que podamos admitirla, y esa prueba tiene que sacar a la luz que existe una conexión entre predi-

cado y sujeto, y debe hacerlo *a priori*, pues lo contrario significaría admitir que no podemos dar razón de esa proposición o, lo que es lo mismo, que no tiene fundamento.

Las proposiciones pueden ser simples o complejas. En las primeras, si el predicado está contenido en el sujeto, podemos afirmar sin riesgo a equivocarnos que son verdaderas; pero en las proposiciones complejas tendremos que analizar los términos complejos hasta descomponerlos en términos simples que muestren por sí mismos la conexión del predicado con el sujeto. Dicho de otro modo, en toda proposición verdadera la noción del predicado está contenida en el sujeto de forma expresa o virtual; expresamente en el caso de la proposición idéntica (A es A, un hombre es un hombre), virtualmente en el de cualquier otra. Podemos probar las proposiciones virtualmente idénticas analizando sus términos y reduciéndolas a proposiciones expresamente idénticas. Por lo tanto, demostramos las proposiciones por medio de una cadena de definiciones: el análisis de ideas consiste en la definición y el análisis de las verdades en la demostración; pero esta sustitución de lo definido por su definición no se opera en virtud de una convención arbitraria, sino apoyándose en el mismo principio de identidad. Es, pues, el principio de identidad el hilo conductor de toda demostración y el que hace posible la verdad de las proposiciones demostradas, verdad que no es en absoluto nominal y objetiva como en Hobbes; como escribe a Conring el 19 de marzo de 1678, la definición tendría como última misión poner remedio a la subjetividad de la intuición cartesiana por medio de un formalismo objetivo, al sustituir un nombre por su significado (definición). Así, diremos que se produce una contradicción en un término compuesto que contiene al mismo tiempo un concepto parcial y su negación, como por ejemplo, «todo hombre es un ser irracional», ya que su análisis mostraría que «todo animal racional es irracional», lo que es una patente contradicción; mientras

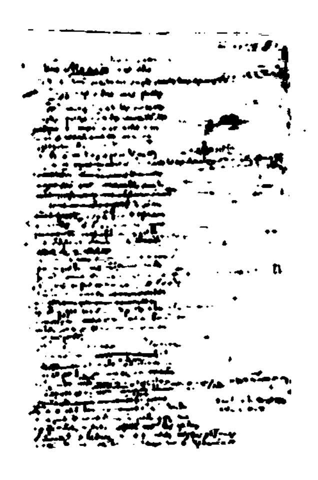
que la proposición «todo hombre es un ser racional» sería virtualmente idéntica y podríamos resolverla en expresamente idéntica sustituyendo el término «hombre» por su definición, «animal racional», con lo que nos quedaría como resultado la proposición «todo animal racional es racional».

Por otra parte, este método solo es posible si se parte de la creencia en las «verdades innatas», esto es, las que nacen del propio entendimiento, tal y como Leibniz defiende frente a Locke, quien cree en la obtención de la verdad únicamente a través de la experiencia. Y queda plasmada en la famosa cita de los *Nuevos ensayos* II, 1 § 2: «Nada hay en el alma que no venga de los sentidos, salvo el entendimiento mismo». Ni las verdades eternas ni los tres grandes principios (contradicción, razón y perfección) pueden provenir de la experiencia y son los que confieren su fundamento tanto a las leyes del pensamiento como de la existencia; esto es lo que quiere decir al afirmar que los principios fundamentales tienen al mismo tiempo validez lógica o gnoseológica y ontológica.

La mónada: armonía preestablecida y armonía universal

Leibniz mismo denomina a su filosofía «sistema de la armonía preestablecida», al menos desde 1695 en su ensayo titulado *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, que fue publicado en el *Journal des Savants*. Solo después de su muerte se empezó a hablar más bien de «doctrina de las mónadas» para hablar del conjunto del pensamiento leibniziano, a partir del título que Heinrich Köhler diera a la traducción alemana de su ensayo que hoy conocemos como *Monadología*. Pero ambas denominaciones están

estrechamente unidas y dan expresión a un sistema que nace de la confrontación de la nueva ciencia y su influencia en la filosofía moderna con la filosofía aristotélico-escolástica.



Descripción manuscrita de Leibniz de la mónada.

Con esta publicación en la revista de la Academia francesa, Leibniz irrumpe en una de las discusiones más candentes del momento, la de la explicación de la relación cuerpo-alma, y va a criticar sobre todo la explicación de Descartes, pero también de la Malebranche. Como recordaremos, Descartes era defensor del dualismo, distinguiendo entre sustancias extensas (cuerpos) y sustancias pensantes (almas), pero su teoría tenía problemas para explicar la comunicación entre ambas, de la que hacía responsable a la «glándula pineal» (situada en el cerebelo). Malebranche, por su parte, explicaba la relación entre los cuerpos y las almas mediante la intervención «ocasional» de Dios –de ahí la denominación de «ocasionalismo»– en el acuerdo de los mundos físico y psíquico. En este contexto aparece Leibniz con su original solución: la teoría de la armonía preestablecida, que él explica por medio del famoso ejemplo de los dos relojes perfectamente sincronizados (*véase* recuadro en página siguiente).

Es importante señalar que Leibniz califica a su teoría de la armonía preestablecida como «hipótesis» y no como «principio» o «axioma»; es decir, se trata de una suposición hecha a partir de unos datos que sirve de base para iniciar una investigación, que Leibniz lleva a cabo en sus ensayos dinámicos, tal y como explica a continuación del texto del recuadro de la página siguiente: «Mis ensayos dinámicos

La metáfora de los relojes

Figuraos dos relojes de pared o de pulsera perfectamente sincronizados. Ahora bien, eso se puede hacer de *tres formas*: *la primera* consiste en una influencia natural. *La segunda manera* de sincronizar dos relojes, aunque mala, consistiría en que siempre hubiera de guardia un obrero hábil que los dirigiera y los pusiera al unísono en todo momento. *La tercera manera* es hacer originariamente esos dos péndulos con tanto arte y precisión que se pudiera asegurar su sincronización en lo sucesivo.

Poned ahora el alma y el cuerpo en el lugar de los péndulos; su coordinación o simpatía llegará también por una de las tres maneras. *La vía de la influencia* es la de la filosofía vulgar; pero como no se podrían concebir ni partículas materiales, ni especies o cualidades inmateriales que puedan pasar de una de estas sustancias a la otra, se está obligado a abandonar esta opinión. *La vía de la asistencia* es la del sistema de las causas ocasionales. Pero sostengo que esto es hacer intervenir a un *Deus ex machina* en una cosa natural y ordinaria, en la que según la razón Él no debe intervenir más que de la manera en que concurre en todas las otras cosas naturales. De este modo no queda más que mi hipótesis, es decir, *la vía de la armonía preestablecida*, por un artificio divino antecedente, el cual ha formado desde el principio a cada una de las sustancias, que al no seguir más que sus propias leyes que han recibido con su ser, cada una se coordina no obstante con la otra como si hubiera una influencia mutua, o como si Dios, yendo más allá de su concurso general, pusiera siempre la mano sobre ellas.[12]

[12] G. W. Leibniz, «Segunda aclaración al sistema de la comunicación de las sustancias», traducción de M.ª Socorro Fernández-García, en OFC, II, p. 266.

tienen relación con esto; en ellos ha sido necesario profundizar en la noción de sustancia corporal, que establezco más en la fuerza de actuar o resistir que en la extensión». Aunque no se suele recordar mucho en los libros de texto, Leibniz fue el creador del término «dinámica» para referirse a la parte de la física que estudia las «fuerzas vivas» que actúan en la naturaleza, en tanto que los conceptos de «masa», «espacio» o «extensión» no eran suficientes para explicar los movimientos mecánicos.

Leibniz distingue dos niveles en el conocimiento del mundo: el nivel «superficial» de los fenómenos observables empíricamente (física) y el nivel «radical» que los fundamenta (metafísica). A él no solo le interesa solucionar los problemas que surgen en las investigaciones científicas, sino también llegar a explicar las condiciones de posibilidad de las ciencias mismas; necesita una realidad absoluta que fundamente la realidad fenoménica, objeto de la física matemática. Como le escribe a Des Bosses en 1716, «en las ciencias, todo pasa como si no hubiera sustancias, pero no es menos cierto que sin presuponer la realidad de las mónadas o sustancias, no pasaría nada».[13] La dinámica leibniziana se sitúa así como una especie de puente entre la física y la metafísica, entre el mecanicismo (causas eficientes) y la teleología (causas finales), y el concepto de «espontaneidad» que poseen las mónadas se presenta como fundamental para explicar la relación entre estos dos mundos o reinos que en realidad se encuentran uno dentro del otro: el «reino de la naturaleza» y el «reino de la gracia», tal y como desarrolló en uno de sus últimos escritos, dedicado al emperador austríaco, *Principios de la naturaleza y de la gracia* (1714). La monadología constituye así la teoría de las sustancias de Leibniz, que desarrolla

[13] Leibniz, GP II, p. 516. Veáse en Obras Principales (Apéndices) la clave de las siglas de la obras de Leibniz.

por oposición a la teoría de las sustancias cartesiana, dominante en la época.

La absoluta espontaneidad de las mónadas, por la que todas sus acciones «nacen de su propio fondo», es la que se expresa en la famosa frase de que «no tienen ventanas». En realidad no las necesitan, porque todo está contenido en ellas, en sus propias virtualidades; en un símil del lenguaje contemporáneo podríamos decir que «toda la información está contenida en el ADN de sus células» (¡qué gran intuición la de Leibniz!). Esto mismo es lo que nuestro autor quiso decir una década antes en el conocido § 13 del *Discurso de Metafísica* (1686), que escandalizó a Antoine Arnauld originando una fructífera correspondencia entre ambos, con su formulación: «La noción individual de cada persona encierra de una vez para siempre lo que ha de ocurrirle». A Arnauld le preocupaba sobre todo que quedara a salvo la contingencia de las acciones y la libertad de los individuos, a lo que Leibniz dio cumplida respuesta en su correspondencia, mostrando a su vez la aversión que él mismo sentía por un determinismo como el introducido –a su entender– por las filosofías de Spinoza y Hobbes.

Las «mónadas» son los últimos elementos de la realidad; son *simples* porque no tienen partes, por lo que no pueden ser corpóreas, pero también *complejas*, pues contienen o, mejor dicho, «reflejan» en sí mismas todo el universo, y sobre todo son *activas*, pasando de un estado a otro gracias a la *apetición* (que en los seres superiores se convierte en *volición*). La relación de unas mónadas con otras viene explicada por su propia capacidad de percepción o apercepción. La *percepción* (que no es un concepto psicológico sino metafísico) es «el estado interior de las mónadas por el que se representan las cosas externas», pero no todas las mónadas poseen la *apercepción*, «que es la conciencia o el conocimiento reflexivo de este estado interior», el cual solo poseen aquellas mónadas que pueden decir «yo», esto es, los

seres racionales; todos los seres vivos (animales y plantas) son capaces de percepción, pero solo los humanos poseen apercepción; por eso se dice, en sentido leibniziano, que todos los seres vivos tienen «alma», pero solo los humanos poseen «espíritu». De esta manera, en la jerarquía de los seres, la experiencia interior muestra también el grado de representación de las demás cosas.

Leibniz se aleja, pues, del dualismo cartesiano, y en vez de defender la existencia de dos sustancias, lo hará de una infinidad de ellas: este es el «pluralismo monádico» que tanto ha subrayado Javier Echeverría en sus escritos. Una mónada en la que también descubrimos reminiscencias platónicas, como su búsqueda de la unidad en la multiplicidad, y aristotélicas, con su defensa de un concepto individual que supera el dualismo alma-cuerpo. Hay una pluralidad de mónadas, pero entre ellas hay unas mónadas superiores o «dominantes» (el individuo monádico), capaces de conocer o de «dotar de unidad» a los agregados de infinidades de mónadas que denominamos «cuerpos» y que por ello son «fenómenos bien fundados», pues su fundamento es *real*; por eso se puede decir con sentido que «cada mónada posee su propio cuerpo», que le impone una determinada *perspectiva* sobre el mundo; únicamente Dios está libre del cuerpo y, por tanto, en su percepción del mundo; el resto de los seres perciben el mundo con mayor o menor confusión dependiendo de su grado de perfección metafísica.

De esta manera, la armonía preestablecida, que pretendía superar el dualismo alma-cuerpo, se apoya a su vez en un concepto más amplio, el de «armonía universal», que explica cómo todo está relacionado con todo:

Toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, de modo

análogo a como una misma ciudad es representada de distinto modo según las diferentes situaciones de quien la contempla. Así, el universo está en cierto modo multiplicado tantas veces como sustancias hay. Expresa, en efecto aunque confusamente, todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna semejanza con una percepción o conocimiento infinito.[14]

Mundos posibles: hay otros mundos, pero están en este

La expresión «mundos posibles», consagrada ya como una de las fundamentales de la filosofía de Leibniz, aparece en general vinculada a otro concepto, el de «composibilidad», que viene a decir que para que algo exista no es suficiente con que sea posible, sino que tiene que ser compatible con la posibilidad de las otras cosas que componen, por así decirlo, «su mundo». Leibniz había empezado a vislumbrar el concepto metafísico de composibilidad durante su estancia en París (1673-1676), motivado por el estudio de las series matemáticas; así, empieza a utilizar en el diálogo titulado *Confessio philosophi* (1673) el término «incompatibilia» para designar a las puras posibilidades, y el de «series rerum» para referirse a las cosas y acontecimientos contingentes que componen nuestro mundo, pero todavía no habla con precisión de una pluralidad de series o mundos posibles; será a partir de 1676 cuando comience a utilizar el término «serie» para referirse a los diversos mundos posibles, y en su correspondencia con Arnauld (1686) emplea ya con soltura la expresión «mundos posibles» para explicar que había una infinidad de formas posibles de crear el mun-

[14] Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § 9, OFC, p. 170.

do. En sus últimos escritos aparece claramente identificada con la idea de «composibilidad», como en el § 42 de la *Teodicea* (1710) o en una carta a Bourguet de diciembre de 1714: «Hay varios universos posibles, componiendo cada colección de composibles uno de ellos».

Mediante la existencia de infinitos mundos posibles, Leibniz quiere salvar, a la vez, la libertad, la omnipotencia y la bondad divinas, de las que carecería un Dios que actuara arbitrariamente al estilo de Descartes –dejándose llevar por su voluntad– o un Dios determinista que se identificara con la naturaleza, como el de Spinoza. El mundo actual ha de ser uno más entre infinitos mundos posibles, pero ¿podrían en efecto haber sido las cosas de otra manera si la elección divina de lo mejor hubiera estado «regida» por el principio de razón suficiente y la armonía universal de manera que terminase por estar «condicionada» por lo mejor? Veamos en qué escenario las cosas *podrían* haber sucedido realmente de otra manera.

Leibniz distingue en su explicación tres ámbitos diferentes: el lógico, el metafísico y el moral. Los infinitos mundos posibles existen como ideas (ámbito lógico) en la mente divina y, metafísicamente hablando, Dios podría haber elegido cualquiera de ellos (también el menos bueno), pero moralmente hablando, era imposible que no escogiera lo mejor. Así lo expresa en la *Teodicea* (§ 234) o, con otras palabras, en el Quinto Escrito a Clarke (§ 76): «Dios *puede* crear todo lo que es posible, o lo que no implica contradicción, pero *quiere* crear lo mejor entre los posibles». Según Leibniz, hemos de diferenciar entre la «determinación» de las acciones (voluntad de actuación fruto de la sabiduría) y el «determinismo» (o necesidad absoluta) de las mismas, que solo se da cuando hay una única posibilidad de actuación: el Dios leibniziano está siempre determinado en sus acciones, pues no podría dejar de elegir lo mejor, pero si no tuviese entre qué elegir y lo que hiciese fuera lo único posible, estaría sometido a la necesidad irre-

montable (determinismo absoluto). Tal y como le escribe al pensador francés Fontenelle el 7 de abril de 1703: «Dios no está determinado a producir los seres por la ley de la necesidad, como sucedería si produjera todo lo posible, sino por la ley de la sabiduría o de lo mejor, de lo mejor ordenado, de lo más perfecto». Bernard Le Bovier de Fontenelle había publicado en 1686 un ensayo de divulgación (que fue un *best seller* en la época) titulado *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, donde analizaba cómo está hecho este mundo que habitamos, y se preguntaba si habría otros mundos semejantes al nuestro que también estuvieran habitados. A Leibniz le interesó mucho la problemática, por cuanto se debatía si esos mundos estaban habitados por criaturas inteligentes, pero en su ejemplar de la obra (que se conserva en el Archivo Leibniz de Hannover) se limitó a subrayar una frase y a hacer una anotación (en la página 120, para más señas) sobre un problema físico.

Dicho de otra manera, son infinitos los mundos que tienden a la existencia, cada uno comprendiendo los decretos de Dios tomados como posibles (esto es, como voluntad anterior a la acción), pero Dios solo se decide a actualizar esos decretos con respecto a uno de ellos porque es el mejor de todos, ya que Dios no hace nada sin una razón suficiente, como subraya en la *Teodicea*: «Si no hubiera habido uno mejor (óptimo) entre todos los mundos posibles, Dios no habría creado ninguno, pues no hace nunca nada sin actuar siguiendo la suprema razón» (§ 8). El decreto divino consiste, pues, en la resolución que toma, después de haber comparado todos los mundos posibles, de elegir el mejor, pues Dios no habría sido perfectamente bueno, ni perfectamente sabio, si lo hubiese excluido (§§ 52 y 124).

Poniendo entre paréntesis la idea de la creación, la posibilidad de las cosas se refiere a la esencia de las mismas, a lo que son en sí, y en proporción a las perfecciones que poseen, muestran su «pretensión» a existir. En

realidad, la esencia misma de lo posible es su «tendencia a existir», tal y como Leibniz escribe en un texto relativamente temprano, *Sobre las verdades primeras* (1677): «Todo posible *exige* existir», o más suavemente en *El origen radical de las cosas* (1697): «En las cosas posibles, o sea, en la posibilidad misma o esencia, hay cierta exigencia, o por decirlo así, una pretensión a la existencia; en una palabra, la esencia tiende por sí misma a la existencia». Es decir, que para Leibniz la condición primera de existencia reside en la potencia de los posibles que tienden, por así decirlo, un puente hacia la existencia, pero la condición última es la voluntad divina de crear un mundo determinado, pues los posibles no son autosuficientes; si la razón de la existencia radicara exclusivamente en su esencia, todos los posibles se realizarían necesariamente y el concepto de Dios sería superfluo (como ocurría con el pensamiento de Spinoza); un excesivo dinamismo de las esencias convertiría el acto creador en una mera permisión divina de acceso a la existencia a aquellas esencias cuyo principio inmanente se hubiera impuesto con más fuerza (la ley del más fuerte), de forma que los posibles serían como las aguas incontroladas de un torrente que confluyen en el embalse del entendimiento divino, pero que amenazan con desbordarlo forzándole a abrir las compuertas y permitir que irrumpan en el mundo de la existencia (¡sálvese quien pueda!). Por eso Leibniz siempre insiste en afirmar que «las ideas no actúan, es la mente quien lo hace» (*mens agit, ideae non agunt*), con lo que se separa del pensamiento escolástico y da la vuelta a la concepción platónica de las ideas: ya no son los seres (las cosas existentes) los que tienden a ser como las ideas, sino que las ideas mismas exigen por su parte materializar su ser como existentes.

En el mundo que existe actualmente no se da un determinismo absoluto porque «no todos los posibles llegan a existir alguna vez realmente». Más aún, en la concepción leibniziana, para que los posibles

sean «candidatos» a la existencia, han de ser más que «puros posibles» o esencias concebibles como no contradictorias en sí mismas. Solo son «elegibles» los posibles compatibles con una «serie de cosas» o mundo, porque la mente divina no se pronuncia por un individuo aislado (por muy importante o perfecto que este sea) a no ser que forme un conjunto armónico con «todo su mundo». Por este motivo, el lógico de Port Royal Antoine Arnauld no llega a comprender en toda su extensión la calificación que Leibniz hace de los puros posibles como quimeras, porque él está situado siempre en el plano de los individuos, mientras que Leibniz se refiere a conjuntos (infinitos) de individuos; el entendimiento divino no compara individuos entre sí para ver cuáles son mejores, sino que sopesa los distintos mundos posibles, en número infinito, escogiendo de entre ellos el mejor en su conjunto, como escribe a Pierre Coste el 19 de diciembre de 1707 (GP III, p. 402).

Todas estas cuestiones aparecen expresadas de manera hermosa y magistral en el mito de Sexto, que pone punto final a la *Teodicea*; allí se servirá de la conocida fábula de Laurencio Valla para ejemplarizar en sentido metafórico sus ideas acerca de la providencia divina y el destino de los individuos. Los mundos posibles son representados allí como una pirámide que carece de base (prolongándose al infinito), pero en cuya cúspide se encuentra el mundo actual, como prueba irrefutable de que el mejor de los mundos existe, pues de lo contrario Dios no se habría determinado a crear ninguno. Se trata de conocer el destino de Sexto, y para ello se representan una variedad de mundos que contienen cada uno «un Sexto» diferente pero aproximado al que será actualmente; al hilo de esto, Leibniz puntualiza que «no puede haber en mundos diferentes individuos idénticos», pues cada uno contiene a su vez la información de todo su mundo (según requieren la idea de la armonía universal y del principio de los indiscernibles, que como

vimos anteriormente rige también en el mundo real actual). Siguiendo la trama de la fábula, en uno de esos mundos aparece un Sexto que sale del templo de Júpiter con la intención de obedecer a Dios, se dirige a Corinto, compra un jardín y, mientras lo cultiva, encuentra un tesoro, con lo que se hace rico y muere anciano, querido y considerado por todos los habitantes de la ciudad; en otro de los mundos aparece otro Sexto que, saliendo del templo, se resuelve a obedecer a Júpiter y se dirige a Tracia, donde se casa con la hija del rey, al que sucede, llegando a ser adorado por sus súbditos; y así pueden contemplarse infinidad de escenas diferentes, hasta llegar al mundo que ocupa la cúspide de la pirámide, es decir, el mundo real existente donde aparece representado Sexto tal como es y como será actualmente: sale del templo encolerizado y despreciando el consejo de los dioses, se dirige a Roma sembrando el desorden, viola a la mujer de su amigo y es desterrado con su padre, muriendo abatido y desgraciado. Y Leibniz proporciona la explicación de este despropósito, justificando la elección de Júpiter: si Júpiter hubiese elegido a un Sexto dichoso en Corinto o rey en Tracia, «este mundo no sería este mundo»; tampoco podía dejar de elegir este mundo, que supera en perfección a los otros, porque habría renegado de su sabiduría; y, sin embargo, no es Júpiter quien ha hecho a Sexto malvado, sino que él mismo lo era desde toda la eternidad, libremente; Júpiter no ha hecho sino concederle una existencia que no podía negar al mundo en el que está comprendido, permitiéndole pasar de la región de los posibles a la de los seres actuales. Este mundo en su conjunto sigue siendo el mejor, el más bello y armónico, y si lo analizamos, descubriremos que el crimen de Sexto sirve para grandes cosas, permitiendo el surgimiento de una Roma libre que se convertirá en un gran imperio y edificará con su ejemplo al resto del mundo.

En definitiva, es la bondad divina la que, en el pensamiento de Leibniz, lleva a Dios a crear un mundo «a fin de comunicarse», y es esa

misma bondad –unida a la sabiduría– la que le lleva a crear «el mejor de los mundos»,[15] de manera que será la fundamentación de su pensamiento en una metafísica del bien lo que al fin y a la postre se traduce en el «optimismo metafísico», que tan criticado fue y que de ninguna manera desemboca en un optimismo histórico: para la historia, Leibniz se mantendrá como un defensor acérrimo de la contingencia (siempre podemos hacer otras cosas o de otra manera) e incluso con un toque pesimista... El entendimiento divino es la sede de las esencias o posibilidades y la voluntad divina (que actúa tendiendo al bien o a lo positivo) es la fuente de las existencias, por lo que toda la realidad del mundo resulta de la bondad de Dios. El mundo actual es el mejor de los posibles, aunque contenga el mal y haya individuos que sean desgraciados, porque en su conjunto es el más armonioso; prueba de ello es que, cuando analizamos los acontecimientos históricos (o el desarrollo de nuestra propia vida), «todo encaja». La armonía universal es concebida por Leibniz, en este sentido, como la consonancia musical que admite en su seno las disonancias para presentarse con más belleza y variedad de acordes (como le escribe en una carta al físico y astrónomo neerlandés Nicolaas Hartsoeker el 6 de febrero de 1711). De este modo, si fuéramos capaces de entender en qué consiste la armonía universal, veríamos que aquellas cosas que censuramos y contra las que nos rebelamos forman parte del plan más digno, y que lo que Dios ha hecho es lo mejor. Dicho de otra forma, si pudiéramos ver el mundo desde la perspectiva divina, comprenderíamos por qué es el mejor de los posibles; sin embargo, el mismo Leibniz reconoce que es imposible para el hombre, que aún no ha obtenido el permiso para acceder a los secretos de la visión de Dios, demostrar *a priori* que era propio de la razón el realizar esta armonía en el mundo, como

15 G. W. Leibniz, *Teodicea* § 228.

ya defendía también en su ensayo titulado *La confesión del filósofo* (1677), pues Leibniz no cambió desde entonces hasta el fin de sus días su concepción filosófica al respecto, sino que únicamente la desarrolló y precisó, sirviéndose a su vez de sus avances en otras disciplinas, como la matemática y la física.

Volviendo al mito de Sexto, la metáfora induce a confusión por lo que se refiere a las distintas variedades posibles de un mismo individuo; esto es, como veíamos, la causa de las críticas de Arnauld y la ridiculización de que es objeto esta concepción, que en realidad es una intuición genial y, como sabemos en los últimos años, tiene una base científica que ha sabido explotar la literatura y filmografía (por ejemplo, *2001, una odisea en el espacio*, *La máquina del tiempo*, *Regreso al futuro* o *El efecto mariposa*). Pero el pensamiento de Leibniz al respecto es claro, tal y como aparece expresado en el *Discurso de Metafísica* (1686) y en su correspondencia con Arnauld (OFC, XV): cada individuo posee una «noción completa», que encierra de una vez por todas lo que le sucederá, y que es algo así como las huellas dactilares de su carné de identidad, por el que se distingue de los demás individuos actuales y posibles, puesto que «es imposible que haya dos individuos perfectamente iguales, o diferentes solo número».[16] En el mundo de las nociones abstractas, como, por ejemplo, las figuras geométricas puras, cabe imaginar entes absolutamente iguales, pero entre nociones individuales siempre hay diferencias, puesto que desde su estado de pura posibilidad se refieren a la existencia de las cosas o a lo que es de hecho, como puntualiza Leibniz en su correspondencia con Arnauld. Leibniz emplea nombres bíblicos conocidos en sus ejemplos de individuos (Adán, Jesús, Judas, etc.), pero aunque emplee en ocasiones el mismo nombre para designar a diferentes nociones posibles de indivi-

16 G. W. Leibniz, *Monadología*, 1714, § 9.

duos, hay que entender que referirse a «Adanes posibles» es solo una forma de hablar, como deja claro en el marco de su discusión con el famoso lógico de Port Royal. Así pues, no es contradictorio imaginar una pluralidad de individuos (varios «Adanes» disyuntivamente posibles) a los que convengan estas circunstancias, pero no todos podrían contener las mismas notas características y, en rigor, no puede afirmarse que se trate de nuestro Adán, sino de otro individuo distinto, si, por ejemplo, no come la manzana en el mundo X. Hablando con propiedad, si Adán no hubiera comido la manzana o no hubiese sido el padre de Caín, no habría sido el mismo Adán, pero, más aún, no habría existido, porque habría dejado de formar parte de la combinación más perfecta de composibles que compone este mundo.

Para comprender en toda su amplitud la tesis leibniziana, algo muy en consonancia con el pensamiento ecologista de nuestro tiempo, hay que tener en cuenta que todo está en conexión con todo en cada uno de los mundos posibles, siendo cada universo de una pieza, como un océano en el que el menor movimiento extiende su efecto a cualquier distancia que sea; y aunque Dios tome su decisión respecto al conjunto, cada cosa ha contribuido idealmente antes de su existencia a la resolución que ha sido tomada sobre la existencia de todas las cosas, de forma que cualquier variación o supresión individual haría que este mundo (o cualquiera de los posibles) ya no fuera este mundo, como le escribe al filósofo y físico holandés Burchard de Volder el 6 de julio de 1701. Esto es así porque, en definitiva, el concepto de Adán «envuelve» el de su descendencia y cualquier variación en su noción habría hecho que este mundo no existiera, pero no porque se tratase del primer hombre, sino porque su concepto es «composible» con el de Caín, Abel y cualquiera de los hombres posteriormente existentes; de forma que lo mismo podríamos decir que, si cualquiera de nosotros no hubiera existido, Adán tampoco lo habría hecho, pues este mundo

no habría sido nunca este mundo. En cada mundo posible están todos los conceptos individuales interrelacionados con el resto, de forma que cada uno es una especie de «espejo del universo»,[17] por lo que sería suficiente conocer la noción de un individuo para conocer la noción de su mundo; y aun en el hipotético caso de que Dios decidiese crear solamente a un individuo, este arrastraría consigo a todo su universo, aunque ya hemos visto que esto es inconcebible para Leibniz, pues Dios toma siempre sus decisiones teniendo en cuenta el conjunto.

De acuerdo con todo esto, y para concluir este capítulo, podemos volver sobre las cuestiones planteadas en el primer apartado, lo que nos da una clara idea del pensamiento leibniziano como una red en la que todo está en relación con todo... Recapitulemos. Se denomina «puro posible» a cualquier noción perfectamente concebible o no-contradictoria, pero cuando se considera la posibilidad real de existir, es decir, una vez que Dios ha decidido crear, las diversas nociones se ordenan en el entendimiento divino en diferentes e infinitos mundos posibles, constituyendo las diversas alternativas de elección. Cada individuo posible tiene que estar adscrito a *su* mundo para que Dios pueda tenerlo en cuenta, perteneciendo única y exclusivamente a ese mundo y traduciéndose su ausencia del mismo en la destrucción de la identidad del conjunto, que pierde por ello su «exigencia», «tendencia» o «pretensión» de existir. Los mundos posibles son posibles en sí mismos por cuanto se organizan siguiendo leyes de composibilidad; pero, sobre todo, son posibles para Dios, por cuanto representan diferentes modelos para crear el mundo. Sin embargo, ¿en qué medida es realmente posible para Dios crear otro mundo? Si crease otro mundo, este ya no sería el más perfecto (esta será una de las objeciones que le hará Gabriel Wagner a Leibniz en 1689), lo que la bondad divina no puede permitirse. Los mundos

[17] *Ibid.*, §§ 56 y 57.

posibles no pueden ser tomados, en rigor, como alternativas de elección real, sino como expresión de la omnipotencia divina, que ha de ser dirigida y encauzada por el entendimiento y determinada moralmente por su voluntad de crear lo mejor. Según esto, si bien muestra Leibniz un camino para evitar o combatir la necesidad absoluta spinozista, no podemos aceptar su doctrina de la posibilidad –sin reticencias– como el fundamento de la libertad divina y la contingencia del mundo. La teoría de la posibilidad se nos presenta más bien como el genial exponente del racionalismo leibniziano, como expresión filosófica del principio teológico de la bondad divina. De esta manera, la estructuración de lo real en torno a tres principios fundamentales (contradicción, razón suficiente y perfección) se convierte para Leibniz en la clave que permite descifrar el funcionamiento de un mundo íntegramente racional.

Theoria cum praxi: el triunfo de la complejidad

Creador del término «teodicea»: sentando a Dios en el banquillo

Entre otras cosas, Leibniz fue el inventor del término «teodicea» (justificación de Dios), a partir de dos vocablos griegos: *théos* (Dios) y *diké* (justicia). Y este neologismo será el que dé título al único ensayo que publicó –en francés– en vida, para contestar a las objeciones de Pierre Bayle a su filosofía: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origin du mal*; un término que ya había aparecido antes (en plural: «mis teodiceas») en una carta a Étienne Chauvin del 8 de junio de 1696. Ciertamente, no es el primer autor en la historia de la filosofía que pretende conciliar la bondad de Dios con la existencia del mal en el mundo: Platón, los estoicos y san Agustín, entre otros, lo habían tratado. Sin embargo, su planteamiento es altamente original. En primer lugar, por atreverse a pedir al Dios cristiano (hasta entonces, a salvo de toda sospecha) explicaciones sobre los resultados de su obra: ¿había proyectado Dios con la suficiente sabiduría y cuidado

los planos del edificio del mundo?, ¿había utilizado los mejores materiales para la construcción del mismo?, ¿cómo podía permitir que se le hubieran colado tantas averías e infortunios en el universo desde el comienzo?; en definitiva, ¿cómo un arquitecto perfecto podría haber llevado a cabo una obra imperfecta? En segundo lugar, por las disquisiciones filosóficas empleadas para mostrar que nuestro mundo, a pesar del mal, «es el mejor de los mundos posibles». A la vez fiscal y abogado defensor, Leibniz conseguirá exonerar al «divino acusado».

Nuestro autor ni presupone ni postula la existencia de un Dios personal en este escrito; acaso fuera esto, junto con su crítica a las ceremonias y ritos eclesiásticos, lo que llevó a algunos a hacer un juego de palabras en alemán con su nombre y llamarlo *Glaubt nichts*, es decir, el que no cree en nada. Su intención no era hacer ni religión ni teología en su ensayo, sino aproximarse racionalmente, como filósofo, a los problemas que se le plantearían a Dios, en la hipótesis de que existiera: si Dios existía, con los atributos que la religión cristiana le confería (omnipotencia, omnisciencia y bondad absoluta), entonces había de poder justificar la aparición del mal de triple signo (metafísico, físico y moral) en el mundo o arriesgarse a perder su sabiduría y bondad absolutas. Si la fe poseía –como sus iglesias querían defender– unas verdades incontestables, estas habían de ser compatibles con una explicación racional; este es el *leitmotiv* de todo el discurso preliminar de la *Teodicea* que lleva precisamente por ello el título de «Discurso de la conformidad de la fe con la razón».

Con esta actitud aconfesional e ilustrada, Leibniz culmina a comienzos del siglo XVII un proceso de secularización que había comenzado siglos atrás; con él la filosofía deja por fin de ser sierva de la teología para convertirse en su igual. En este sentido, no me importa tanto subrayar el que Leibniz diera argumentos en defensa de la bondad divina, como el hecho de que abriera una «ventanilla de recla-

maciones» a través de la que puedan pedírsele cuentas a Dios desde la sucursal de la inmanencia terrena, algo que quedaba oculto tras la ridiculización de que fue objeto su tesis del mejor de los mundos. Como muy bien señala Andrés Torres Queiruga en su homenaje a José Gómez Caffarena, *Cristianismo e Ilustración*: «La música agrandada y deformada del "mejor de los mundos posibles" impidió escuchar la nota decisiva: Leibniz había introducido un cambio radical en la historia del problema».[18]

Pero aún más importante si cabe es la insistencia con la que el pensador de Leipzig defiende la libertad humana frente al determinismo de la predestinación luterana y de algunos autores de formación judía como Spinoza. Leibniz continuó perteneciendo hasta su muerte a las filas protestantes, pese a los denodados intentos de Arnauld por que aceptara la fe de la Iglesia romana; sin embargo, en más de una ocasión se confesó «católico de corazón», manifestando su defensa de la libertad de conciencia –algo también muy luterano, por cierto– y sobre todo de la práctica de la caridad, un concepto que cobrará especial relevancia en el pensamiento ético y político leibniziano al calificar a la justicia como «la caridad del sabio», como ha sabido poner de manifiesto en sus trabajos el recientemente fallecido estudioso americano de Leibniz Patrick Riley. En este sentido, le escribe Leibniz a madame de Brinon el 16 de julio de 1691:

> Tenéis razón, señora, en considerarme católico de corazón; lo soy incluso abiertamente, pues solo la obstinación le convierte a uno en hereje, y, gracias a Dios, de eso mi conciencia no puede acusarme. La esencia de la catolicidad no es pertenecer exteriormente a la comu-

[18] Edición de 1995 (p. 244).

> nión de Roma: si así fuera, los que son injustamente excomulgados dejarían de ser católicos a su pesar, y sin haber cometido falta alguna que lo justificara. La verdadera y esencial comunión, que hace que formemos parte del cuerpo místico de Jesucristo, es la caridad.[19]

El lugar preponderante que Leibniz concede en su obra a las nociones de individuo y a la libertad humana son a mi entender la piedra angular de una ética de la responsabilidad y de una política de la acción, algo que pone claramente de manifiesto que para el pensador de Leipzig «no todo estaba bien como estaba», como ridiculizaba su denominado «optimismo del mejor de los mundos», sino más bien al contrario: que era susceptible de perfeccionamientos y mejoras varias por parte de los seres humanos, en el complejo entramado de una armonía universal que no se sostenía sin la libertad como pieza clave de la misma. Aunque, sin duda, su horror por la indiferencia de equilibrio hará que Leibniz sitúe por encima de las bondades del libre albedrío –con su posibilidad de elección entre un abanico de posibilidades– la «determinación racional» por lo que consideramos lo mejor después de una deliberación racional. Una determinación que de esta manera convierte a lo «razonable» humano en fuente de la pluralidad histórica, de lo bueno y de lo malo. La historia –contingente por definición– es la otra cara de una naturaleza sorprendentemente matemática. Por eso, para Leibniz las grandes catástrofes o «los males físicos no producidos por los seres humanos» no serán la gran objeción de la teodicea, como luego harán los ilustrados dieciochescos inspirados en el terremoto de Lisboa (1755); tal es el caso de Voltaire en su *Cándido* y en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*.

[19] Edición de Jaime de Salas en Biblioteca Nueva, 2009, p. 520.

Voltaire, que acuña su «pesimismo» en estos dos textos, vincula erróneamente el «optimismo» de un autor como Alexander Pope (*Essay of Man*, 1735) y su «todo está bien» con la idea mucho más elaborada del «mejor de los mundos posibles» de Gottfried Wilhelm Leibniz. Ambos aparecen ridiculizados bajo la sarcástica pluma del ilustrado francés, como aquellos ilusos que se consuelan ante una catástrofe que causa miles de víctimas humanas y cuantiosas pérdidas materiales diciendo que es obra de la bondad y la justicia divinas. No olvidemos que nos encontramos en una época en la que los sermones de los clérigos aterrorizaban a los fieles diciéndoles que los desastres eran resultado de la ira divina contra el pecado de los hombres (o de los «infieles», fueran estos judíos o musulmanes); frente a esto, Leibniz defiende que, si Dios existe, se ha de conducir en sus actos por la sabiduría y la bondad, no queriendo el mal sino por defecto. En este sentido, es como si Leibniz respondiera a la objeción de Voltaire *avant la lettre*, explicándole que, por la naturaleza misma de las cosas, hasta en la más perfecta armonía hay disonancias.

Efectivamente, encontramos un «optimismo metafísico» en Leibniz, puesto que Dios –si existe– ha debido de crear el mundo «mejor posible». Pero el optimismo metafísico no se traduce en un «optimismo moral», pues para Leibniz todavía queda mucho camino para alcanzar el bien y la justicia en el mundo, algo por lo que deben luchar juntos científicos, y filósofos morales y políticos, que él denomina «personas ilustradas y de buena intención». Por eso, Leibniz cifra su interés en la superación del mal moral y de los daños que este causa. Por tanto, para Leibniz la defensa de una teodicea no está reñida con una ética y una política que desbancan a la teología, pues su hipotético Dios habría querido sin duda un mundo con libertad a sabiendas de que engendraría daño, ¿o es que un padre bueno impide a sus hijos ser autónomos, volar por sí mismos, porque teme que se equivoquen,

El pesimismo volteriano: Cándido se equivocaba


Retrato de Voltaire, autor de *Cándido*.

Pangloss enseñaba *metafísica-teólogo-cosmolo-bobería* y demostraba, de un modo admirable, que no existe efecto sin causa, que este mundo era el *mejor de los mundos posibles*, y que en este mundo, el mejor que se pueda imaginar, el castillo del señor barón era el más *hermoso de todos* y la baronesa la mejor de las baronesas posibles.

Está demostrado –decía– que las cosas no *pueden ser de otro modo*: pues si todo ha sido hecho para un fin, necesariamente todo es para el mejor fin. Obsérvese bien que las narices se hicieron para llevar anteojos, y así es como llevamos anteojos; por consiguiente, los que afirman *que todo está bien* han afirmado una necedad, pues debieran decir que todo va del mejor modo posible [...].

Después del terremoto que causó la destrucción de la mayor parte de Lisboa, los sabios de aquella tierra no hallaron modo más eficaz de preservar de la ruina a la ciudad que dar al pueblo un auto de fe [...].

Es una verdadera lástima –decía Cándido– que ahorcaran al sabio Pangloss, cosa que no es costumbre en un auto de fe; nos dirá maravillas sobre el mal físico y el mal moral que dominan la tierra y el mar, y me sentiría con fuerzas suficientes para hacerle con el mayor respeto algunas objeciones.

¿Qué es el optimismo? Es el prurito de sostener que todo es bueno cuando es malo –contestó Cándido, vertiendo lágrimas.[20]

[20] Voltaire, *Cándido, o del optimismo.*

Dios es la causa de todas las perfecciones y, en consecuencia, de todas las realidades, cuando se las considera como puramente positivas. Pero las limitaciones o las privaciones resultan de la imperfección original de las criaturas, que [...] hace que incluso el mejor plan del universo no pueda recibir más bienes y no pueda estar exento de ciertos males, pero que deben redundar en un bien mayor. Estos son algunos desórdenes de las partes, que revelan maravillosamente la belleza del todo, lo mismo que ciertas disonancias, empleadas como es necesario, producen la más bella armonía.[21]

[21] Leibniz, *Compendio sobre la Controversia*, Objeción V, OFC, 391.

se hagan daño y sufran? Como Ignacio Sotelo subrayara, en el mismo homenaje a Caffarena ya mencionado, «al concedernos la libertad, el mayor bien imaginable, Dios nos da la posibilidad, inherente a bien tan grande, de que la utilicemos mal».[22]

Al «teólogo de reconocida piedad» le va la vida en librar a Dios de toda culpa por permitir el mal, pero al «político sagaz» –por servirnos de las denominaciones del famoso diálogo leibniziano– solo le interesa el mal evitable, la memoria del daño reparable, la acción que trabaja esperanzada en pro de un futuro mejor, porque además será éticamente punible provocar o consentir el mal (como recuerda el último libro de Aurelio Arteta), no reparar el daño causado u omitir aquellas acciones que vayan encaminadas a un progreso moral. Por eso, en las páginas siguientes vamos a ocuparnos de señalar algunas de las aportaciones más originales de la filosofía de Leibniz, donde se pone de manifiesto su firme convicción en la posibilidad

[22] *Cristianismo e Ilustración, op. cit*, p. 221.

de trabajar para el perfeccionamiento del mejor de los mundos. En este sentido, el lema «Theoria cum praxi», que ideó para presidir su Academia de Berlín, no significa otra cosa que fundamentación de la acción ético-política.

La Característica Universal

El proyecto de construcción de una lengua universal o racional, iniciado en su disertación juvenil *De arte combinatoria* (1666), acompañó a Leibniz durante toda su vida; según esta teoría, era posible descomponer todos

La intuición del «esperanto»

Si hubiera estado menos distraído, o si hubiera sido más joven, o hubiera estado asistido por jóvenes bien dispuestos, hubiera esperado poder ofrecer una forma de Especiosa General, donde todas las verdades de razón habrían estado reducidas a una especie de cálculo. Esto podría ser al mismo tiempo una forma de lengua o escritura universal, pero infinitamente diferente de todas las que han sido proyectadas hasta ahora, pues la razón se dirigiría a los caracteres y a las palabras mismas, y los errores (excepto los de hecho) no serían más que errores de cálculo. Sería muy difícil formar o inventar esta lengua o característica, pero muy fácil de aprender sin ayuda de ningún Diccionario. Serviría también para estimar los grados de verosimilitud (en cuanto que no tenemos datos suficientes para llegar a las verdades ciertas) y para ver lo que es necesario para suplirlas. Y esta estimación será de las más importantes para el uso de la vida, y para las deliberaciones de la práctica, donde al estimar las probabilidades no se tiene en cuenta a menudo más de la mitad.[23]

[23] Carta de Leibniz al filósofo francés Nicolas Rémond, el 10 de enero de 1714 (GP III, 605).

los conceptos en un pequeño número de elementos simples o no-contradictorios, para los que era preciso encontrar caracteres capaces de designarlos (de ahí su denominación de Característica Universal) y a través de los cuales no solo podrían comprenderse enseguida todas las verdades conocidas, sino que también sería la condición de posibilidad para inventar (*ars inveniendi*) nuevas verdades. El proyecto no era fácil, pero Leibniz estuvo convencido hasta su último aliento de que habría sido posible realizarlo de haber contado con más tiempo y con la ayuda de otros sabios.

No podemos hacer ahora aquí un estudio de los escritos de Leibniz relativos al problema de la búsqueda de una característica que pudiera contribuir a la construcción de una lengua universal, ni siquiera en su relación con la teoría lebniziana del lenguaje y la posibilidad de una lengua que sirviera para la comunicación de todos los pueblos de la Tierra; para quienes tengan interés, me remito a los numerosos trabajos de estudiosos leibnizianos en el mundo entero: Marcelo Dascal (Israel), Stefano Gensini (Italia), Hidé Ishiguro (Japón) u Olga Pombo (Portugal). El sueño de Leibniz fue rescatado dos siglos después por el oftalmólogo polaco Lázaro Zamenhof (1887), quien lanzó su propuesta de una lengua auxiliar internacional, que hoy en día cuenta con unos dos millones de hablantes en el mundo entero: el esperanto. Sin duda, el proyecto de Leibniz de elaboración de un alfabeto primitivo que pudiera servir de base a todas las lenguas era mucho más ambicioso, aunque tenía en común con este del esperanto su finalidad de superar las barreras de comunicación nacionales, contribuyendo al diálogo entre los pueblos y al descubrimiento de una «ética cosmopolita» subyacente, basada en la justicia universal y que tuviera como finalidad la felicidad de los seres humanos, esto es, «el primero y más universal principio del derecho natural y de toda doctrina moral», como escribe a Bierling en 1712;[24]

24 GP VII, p. 509.

aspectos estos muy vinculados, como puede verse, con la convicción metafísica de nuestro autor de una armonía universal.

La preocupación ética acompaña, en efecto, desde sus inicios al proyecto leibniziano de una lengua o escritura racional, como escribiera en una carta a Jean Gallois ya en 1677, aunque él siempre ponga el acento, para hacerlo más atractivo y «poder venderlo mejor», en sus posibilidades de uso en la comunicación entre diferentes pueblos. Leibniz conocía los numerosos trabajos que le habían precedido en los intentos de «fabricación» de un lenguaje universal como los de Ramon Llull (*Ars Magna*, 1303), John Dee (*Monas Hieroglyphica*, 1564), Pedro Bermudo (*Arithmeticus nomenclator mundi*, 1653), George Dalgarno (*Ars signorum*, 1661), Atanasio Kircher (*Polygraphia nova et universalis*, 1663) o John Wilkins (*Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, 1668); Umberto Eco escribió un interesante y entretenido libro sobre los ensayos de Leibniz y sus precursores para construir una lengua universal, titulado *La búsqueda de la lengua perfecta*.[25]

Consciente de los problemas añadidos de protagonismo y primacía que acarrearía la construcción de una lengua artificial y la sucesión de controversias para conseguir la univocidad, Leibniz sostendrá que «una lengua artificial, para ser bien recibida por todo el mundo, debe conservar algo de natural», y para encontrarlo, se embarca en un profundo y exhaustivo estudio de las lenguas naturales, buscando sus raíces comunes y su racionalidad implícita. En esta línea podemos encontrar muchísimos estudios para descubrir esa lengua primitiva o «adámica», que muchos consideraban que debía haber existido realmente antes de la confusión lingüística acaecida en la Torre de Babel y que condenara de por vida a la humanidad a no entenderse; muchos

25 Hay traducción al castellano en Crítica, 1993.

de estos estudios de Leibniz siguen teniendo gran relevancia, sobre todo por lo que respecta al conocimiento en las lenguas indoeuropeas, habiendo llegado a ocuparse de parentescos entre idiomas alejados espacialmente, como el finlandés y el húngaro, y su posible relación con una lengua como el vasco, que apenas tiene similitudes con las lenguas espacialmente más próximas; estudios en los que se entrecruzan teorías antropológicas y del origen y migraciones de los pueblos... ¡Imposible para el pensador de Leipzig renunciar a tantos y tantos senderos de saber que le alejaban de su proyecto inicial!

Por lo que supone de apertura a civilizaciones no europeas, es interesante resaltar la influencia de las lenguas jeroglíficas egipcia y china en el proyecto de característica leibniziano, en tanto que estas escrituras presentan las ideas directamente al entendimiento, como «pintándolas», lo que les permite razonar por un procedimiento análogo al del cálculo aritmético: «[...] de manera que en lugar de disputar podríamos decir contemos y encontraríamos que los errores del razonamiento no serían sino errores de cálculo que descubriríamos por medio de pruebas como en la aritmética», como escribe al duque Ernesto Augusto de Hannover a su vuelta de Italia en 1690;[26] será en un diálogo de 1677, conocido como *Diálogo de la conexión entre las palabras y las cosas*, donde se encuentra escrita al margen la famosa frase de Leibniz: «Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus». Leibniz está convencido de que la obtención de un medio de razonar y expresarse que fuera similar al cálculo podría no solo acabar con las controversias, sino contribuir a su vez al descubrimiento de las verdades y a perfeccionar «el arte de inventar», o como hoy diríamos, a innovar en nuestros conocimientos, las ciencias y sus aplicaciones.

26 GP VII, p. 26.

La analogía con el cálculo aritmético abre para Leibniz una vía de trabajo que le conducirá a aproximar el método de la filosofía al de las matemáticas, como apreciamos en algunos textos relevantes, como el *Nuevo método* (1684) o la *Mathesis universalis* (1695), pero que le permite también perfeccionar el cálculo lógico tal y como lo conocemos hoy en día, algo que, como mencioné en el tercer capítulo, llamó poderosamente la atención de autores como Louis Couturat o Bertrand Russell. Está claro que este aspecto aleja totalmente el proyecto de Leibniz del de sus predecesores (y seguidores) que querían construir una lengua artificial o arbitraria. Más bien al contrario, avanzando en el conocimiento y las relaciones de las lenguas naturales existentes, Leibniz pretende avanzar también en la jerarquización de los conocimientos y las disciplinas; esto es, en la elaboración de una Ciencia general o de una Enciclopedia (o Diccionario) universal. Así pues, Leibniz «se vuelve» hacia los fundamentos de la *scientia generalis* no porque le sea más fácil encontrarlos que los de una característica real (como sostiene Gerhardt, GP VII, 4-5), sino porque estos fundamentos le eran necesarios para la elaboración de una tabla de caracteres primitivos, como lo ha mostrado magistralmente Heinrich Schepers en su hermosa introducción al volumen IV de los escritos filosóficos de la Academia (A VI, 4, XLVIII y ss.), donde llega a afirmar que el proyecto leibniziano de la ciencia general corre parejo con el de reconciliar las diferentes confesiones religiosas cristianas, para conseguir la paz en Europa, tal y como defiende en su ensayo *Demostraciones católicas*, escritas en su período de Mainz. Sin olvidar que su proyecto de elaboración de una Enciclopedia está estrechamente unido al proyecto de fundación de sociedades de sabios, como la Academia de Berlín, que debían también contribuir a sentar las bases para la aportación de una lengua universal. Esta vinculación que, como señalara Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas* (1964), coloca el proyecto lingüístico de Leibniz en el corazón mismo de la empresa metafísi-

ca moderna es lo que me da ocasión para introducir brevemente los apartados con los que quiero concluir este capítulo.

Federalismo y paz: la reunificación de las iglesias

Leibniz fue, como se sabe, un defensor incansable de la reunión de las iglesias católica y protestante. Llegó incluso a calificar tal objetivo como el asunto más importante de todos, como escribe en su ensayo *Relation pour la Cour Impériale*: «Toda persona bienintencionada estará, pues, de acuerdo en que no hay nada más importante para la gloria de Dios y para el bien de los hombres, para la cristiandad y para la patria, que el restablecimiento de la unidad de la Iglesia y la reconciliación de los protestantes en la que el Imperio está particularmente interesado». Lo cierto es que, sin embargo, tal proyecto hubo de mantenerse siempre en el orden teórico, pues en la práctica política fracasaron todos los intentos del filósofo de Hannover; según él, por razones accidentales que la «fuerza de las cosas» («algún día») removería, conduciendo así a su consecución, como escribe en 1706 a Fabricius de Helmstedt: «Tal y como están las cosas, ya no tengo ninguna esperanza con respecto al asunto de la reunificación. Algún día la fuerza de las cosas lo hará realidad». Ahora bien, nosotros, trescientos años después e instalados en el siglo ecuménico *par excellence*, sabemos que tal reunión de las iglesias no es, de ningún modo, un hecho, sino que más bien continúa siendo una aspiración eminentemente problemática.

La reunificación de las iglesias es, por lo tanto, un proyecto eminentemente político. En este sentido hay que subrayar que los esfuerzos leibnizianos por conseguir la reunión de las diversas confesiones protestantes no son ajenos a su intento por reforzar la alianza de los estados federales y contribuir con ello a una balanza política en Europa,

como subrayara la investigadora alemana Gerda Utermöhlen en su artículo sobre la unificación de las confesiones.[27] Cuando Leibniz habla en sus escritos del *Sacrum Imperium*, se está refiriendo a la nación alemana (*Heilige Römische Reich Deutscher Nation*) que empieza a constituirse después de la Paz de Westfalia, un Imperio que debe seguir la máxima de «multiplicidad en la unidad» como principio constitucional del federalismo: «El imperio consiste en la reunión de estados federados».[28] El Imperio es una «familia de estados», un «sistema de estados individuales confederados», cuya forma externa se basa en poder ofrecer una garantía de seguridad. Ocasionalmente, Leibniz también hablará de una «comunidad de estados» que está sujeta a la soberanía de un Estado general, siempre situándose entre la idea de Imperio y de Europa, queriendo sacar partido a los intereses dinásticos de los príncipes para conducir la propuesta federal alemana a una moderna confederación de estados. Así, ya en *Bedencken welchergestalt Securitas publica interna et externa und Status praesens im Reich iezigen Umbständen nach auf festen Fuß zu stellen* (1670), que puede considerarse como su primer gran memorándum político (redactado en Mainz por encargo de Boineburg), aparece claro el interés leibniziano por introducir en el Imperio las reformas necesarias para contribuir a su seguridad y a la consolidación de un sistema constitucional; allí propone Leibniz especialmente una «nueva alianza de estados alemanes» (*neue Alliance Teutscher Stände*), con la finalidad de originar tal unidad y cohesión en el Imperio que le permita resistir a las hostilidades de Francia; se trata, pues, de una «unidad defensiva», donde cada estado conserva su autonomía, teniendo en común un «Consejo federal» (*Bundesrat*), unos «Fondos federales» (*Bundeskasse*) y un «Ejército federal» de 20.000 soldados que defendieran la

27 «Leibniz und Europa», 1993, pp. 95-114.
28 G. W. Leibniz, *Elementa juris naturalis*, 1669-1670, A VI, 1, p. 446.

marca del Rin; Leibniz nunca abandona la idea de un deber patriótico de defensa del Imperio, de ahí esta propuesta de creación de un ejército permanente (*miles perpetuus*) que Kant combatirá.[29] De esta manera puede decirse que el Estado ya no es para Leibniz, como lo era para Grocio y la tradición, solo una «comunidad natural» (como el matrimonio o la familia) que persigue el bienestar de sus súbditos, sino también una «unidad administrativa» que tiene como meta la seguridad de los ciudadanos ante una amenaza externa; esta finalidad defensiva (*cohabitatio securitatis causa*) y la unidad en aras de una administración común (*administratio comunis*) convierten a Leibniz en uno de los pioneros del Estado moderno.

Leibniz propone una liga federal de principados, conservando cada uno su soberanía y presididos por un káiser que se renovaría rotativamente y tendría que someterse a un Senado (*concilium perpetuum*) que ostentaría las funciones de árbitro para evitar una forma de gobierno absolutista, como defiende en *Caesarini Fürstenerii de Jure Suprematus ac legationis Principium Germaniae* (1677).[30] Frente al lema de Luis XIV «el Estado soy yo», Leibniz colocará la autoridad suprema del Derecho mismo, que está por encima de las leyes que un príncipe o monarca promulgan; una premisa que hace del Imperio un Estado moderno es su constitución como «unidad de derecho» y no solo «unidad política» o «territorial», como defiende en el *Codex Juris gentium diplomaticus* (1693) o en *Mantissa* (1700): el monarca no es el Estado, sino un miembro del mismo, con el deber de preocuparse por el bienestar del pueblo.

En cualquier caso, se trata de un federalismo nacional que no le parece trasladable a una confederación europea que persiguiese

[29] Tercer artículo preliminar para la paz perpetua de los Estados: «Los ejércitos permanentes deben desaparecer totalmente con el tiempo» (A VIII, p. 345).
[30] A IV, 2, pp. 3 y ss.

instaurar el orden o la paz perpetuos sobre esa base, como proponía el abate Castel de Saint-Pierre con su *Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe*, cuyos dos primeros volúmenes habían sido publicados en Utrech en 1712. Para Leibniz, hay diferencias sustanciales entre la federación del Imperio y la que el abad propone entre los estados europeos, pues en esta última los súbditos no podrían interponer demandas contra sus príncipes o magistrados, y, sobre todo, porque los diputados que formaran parte del utópico senado cristiano tendrían que seguir las instrucciones de sus principados respectivos. Para Leibniz, la independencia de los magistrados del Imperio reside precisamente en su libertad de conciencia o de juzgar, que es signo de la libertad de filosofar; esto es, de un lado se pierde de vista la salvaguarda de la libertad, la felicidad y la justicia de los ciudadanos, y de otro se favorece que cada Estado abogue por sus propios intereses (económicos, sin ir más lejos), perdiendo de vista el objetivo pacífico común. Una federación europea no sabría, en su opinión, conculcar la idea de política internacional entendida como «lucha por el poder», que por sí misma imposibilita realizar una paz perpetua.

Un Estado federal conseguiría eludir el absolutismo a la vez que contribuiría a constituir una nación fuerte, necesaria para mantener el equilibrio europeo, haciendo frente a sus dos agresores potenciales: la Francia de Luis XIV por el oeste y el Imperio otomano por el sudeste; aunque podría estar de acuerdo con Hobbes en que la naturaleza humana tiende a un conflicto de intereses («la guerra de todos contra todos»), su confianza en la razón le impide creer que la única forma de dominar esa naturaleza sea por medio de un omnipotente Estado-monstruo (el Leviatán). Su doctrina del Derecho es precisamente el intento de encontrar el equilibrio entre derecho (que no hay que confundir con leyes) y poder. Se trata, pues, de un federalismo

nacional «para la guerra»; el potencial militar de los estados, y con ello, la capacidad de hacer la guerra, garantizaba el equilibrio europeo. Cada nación buscaría su bienestar en un estado de paz que sería una tensión permanente no violenta que favorecería el florecimiento de cada Estado en un dinamismo que exigiría de todos unos reajustes constantes; el peligro vendría de un desarrollo excesivo de una de las fuerzas, lo que haría inclinarse la balanza hacia un lado, constriñendo a la otra bajo su ley; de ahí el peligro, ligado al absolutismo, de una «paz perpetua ludovica», que significaría la supresión de uno de los platillos de la balanza; en este sentido, critica la alianza de las casas de Francia y España, y de un eventual acceso al trono de Inglaterra de un Borbón, y por eso recomienda al káiser que tome parte en la guerra de Sucesión española, o que apoye al zar en la guerra del norte. La paz es así entendida de forma dinámica, como alternancia equilibrada de potencias, como posibilidad de guerra si se violan los pactos; guerras «hermosas» que tendrían como finalidad el restablecimiento de una paz justa y que significarían la continuación de la política con otros medios, como Leibniz escribe a Sofía en una carta del 14 de enero de 1699. No puede, por tanto, conseguirse la paz a través de confederaciones entre estados que solo pueden suscribir alianzas temporales para defenderse de un enemigo común; en el terreno de los intereses políticos, la paz es siempre de naturaleza temporal (tratados de paz: «de Aachen», «de Nimwegen», «de Ryswick», «de Utrecht», etc.), y por este motivo el derecho internacional ha de contar con la necesidad de la guerra.

Por lo tanto, desde un punto de vista político, no puede soñarse, según Leibniz, con la instauración de una paz perpetua al margen de la situación histórica. Por eso le parece utópica la postura de Saint-Pierre, equiparándola a una novela del Siglo de Oro en su pretensión de resucitar el Sacro Imperio Romano, como escribe Leibniz iróni-

camente a Conrad Widow el 30 de octubre de 1716: «Si el señor abad de Saint-Pierre pudiera volver a todos Romanos y hacerles creer en la infalibilidad del Papa, no haría falta ningún otro imperio que el del Vicario de Jesucristo». Aunque la paz sea deseable como «orden mundial», no puede olvidarse que la balanza de la historia oscila entre la guerra y la paz, esto es, entre diversas guerras y tratados de paz. Leibniz hace por ello saber al abad que hay que ser un «político sagaz», buen conocedor de la historia y de la psicología de los príncipes, para poder hacerles atractivo un proyecto de paz, pues sin ellos –o sea, sin su poder– no existe ninguna posibilidad de acción; con esta finalidad no estaría de más que Saint-Pierre (pensando en la tercera edición de su obra, que ya anunciaba) se preocupara «de adornar su escrito con algunos ejemplos históricos y trazo de erudición, así como profundizar más en los conocimientos históricos que se refieren a la "unidad alemana" que pretende tomar como modelo de la federación europea que propone», como le escribe Leibniz en sendas cartas de febrero y abril de 1715. Pero aún señala Leibniz otro punto débil en el supuesto de que se hubiera llevado a cabo una confederación por la paz entre todos los monarcas europeos, pues haría falta que las estipulaciones descansaran sobre sólidas garantías (cosa que Saint-Pierre a todas luces descuida y que será el caballo de batalla de Kant en su ensayo sobre la paz perpetua), a fin de que ningún miembro de esta alianza pudiera abandonarla después arbitrariamente:

> [...] si dos o tres jóvenes monarcas de los más poderosos se cansaran de las leyes que les son prescritas, y las quisieran infringir, ¿cómo impedírselo de otra manera que por una guerra cuyo éxito sería dudoso? No sería vano para este propósito que el mayor Banco de Europa estuviera en manos de un Consejo General y que todos

los príncipes tuvieran (cada uno proporcionalmente) millones depositados en dicho banco, los cuales estarían allí tan seguros como en sus cofres y les proporcionarían incluso intereses. Así su capital no permanecería improductivo y serviría a su vez como una especie de caución burguesa.[31]

En una carta a Jean-Léonor Le Gallois de Grimarest de junio de 1712, Leibniz había presentado la propuesta de un «fondo monetario europeo» mucho más drásticamente:

> Sería preciso que todos esos señores entregasen una caución burguesa, o depositasen en el banco del tribunal: un rey de Francia, por ejemplo, cien millones de escudos, y un rey de Gran Bretaña una cantidad proporcional, a fin de que las sentencias del tribunal pudieran ser ejecutadas sobre su dinero, en caso de que se mostraran refractarios.

La propuesta de Leibniz es revolucionaria, digna de un diplomático con experiencia que no ignora que todo proyecto recibe su viabilidad del poder, de un político realista que sabe que hay que buscar estrategias de control para evitar que ese poder se convierta en arbitrario y despótico. Pero Leibniz está cansado, viejo y enfermo (morirá poco más de un año después de escribir su última carta a Saint-Pierre). Ha gastado demasiadas energías en intentar conseguir la reunión de las iglesias para seguir luchando en un tipo de empresa equiparable a clamar en el desierto; quiere dedicarse a su obra filosófica, siempre que se lo permita

[31] Carta de Leibniz a Saint-Pierre del 4 de abril de 1715.

su compromiso adquirido con la Casa Braunschweig de terminar de escribir la historia de su linaje, convencido en el fondo de que solo en la universalización de una concepción filosófica puede descansar una idea positiva de tolerancia y la expansión cosmopolita de la idea de paz. Para el realista político que es Leibniz, sería ingenuo pensar que la paz perpetua esté entre los intereses políticos de los poderosos y que quieran formar confederaciones «para la paz»; más bien se reúnen en alianzas transitorias «para la guerra», es decir, para defenderse de un enemigo común. Por eso, para poder instaurar una paz duradera hay que trascender el nivel político y situarse en un campo (el de la ciencia) donde se carezca de intereses o, mejor dicho, estos sean universalizables.

Ponerse en el lugar del otro: hacia una idea de tolerancia «positiva». Leibniz y China

Lo mismo que sus coetáneos, Leibniz acomete el tratamiento teórico del problema de la tolerancia urgido por los conflictos prácticos desatados entre las distintas confesiones cristianas, largos enfrentamientos sangrientos que, como la guerra de los Treinta Años, habían terminado de dar al traste con la unidad política del Sacro Imperio Romano Germánico y convertido la Europa central en un mosaico de reinos y principados. La Paz de Westfalia había acabado con la era de los principios confesionales en la política, pero no con las luchas de religión ni con los conflictos territoriales entre las potencias que habían estado implicadas en este tratado y que se prolongaron en el tiempo; valga como ejemplo la firma del Tratado o Paz de los Pirineos en 1659 por las coronas española y francesa para poner fin a un conflicto iniciado en 1635. En el contexto histórico de Leibniz, no puede separarse la aparición del concepto de tolerancia de la necesidad de instaurar la

paz en Europa. Ahora bien, la mencionada Paz de Westfalia no hablaba de tolerancia religiosa propiamente dicha, sino de una serie de cláusulas para regular la convivencia pacífica en un mismo reino o principado, esto es, como garantía para la práctica de religiones distintas a la del gobernante, «siempre que no atentasen contra la autoridad de este». Por otra parte, tampoco puede hacerse un reduccionismo de los conflictos bélicos a los motivos religiosos en la época, pues algunas guerras, como la de Sucesión española (que puso fin a catorce años de luchas con la Paz de Utrech dos años antes de la muerte de Leibniz) no obedecía a disensiones religiosas.

Acaso por este interés preeminentemente práctico, Leibniz no llegó nunca a sistematizar sus reflexiones éticas, ni escribió ningún tratado, carta o ensayo sobre la tolerancia como algunos de sus coetáneos (por ejemplo, Locke, Bayle o, más tarde, Voltaire). Sin embargo, este concepto jugó un papel muy importante en su apuesta por la reconciliación de las iglesias cristianas (la empresa de toda su vida junto con la defensa de una Característica Universal) y las propuestas teóricas que transmitió a sus interlocutores en esas conversaciones irénicas que aparecen reflejadas en sus intercambios epistolares (con Bourguet, Burnett, Conring, Jablonski, Langraf Ernst von Hessen-Rheinfels, madame de Brinon, Molanus, Pellison y Rojas de Spínola), en los proyectos y pequeños ensayos (que en ocasiones acompañan a dichas cartas), o recogidas en las memorias u observaciones relativas a los diversos encuentros o negociaciones, como *Des méthodes de reunion* (1686), *Deux Mémoires pour Pellison* (1690),[32] el «Comentario al proyecto de Rojas de Spínola», o la «Respuesta al encargo del emperador Leopoldo sobre la apertura de negociaciones» (1700). *De la tolerance des religions* (París, 1692) es el título de la correspondencia de Leibniz con Pellison que madame de

[32] A I, 6, pp. 73-81.

Brinon (directora del prestigioso College St. Cyr y secretaria de Pellison) publicó sin su consentimiento, granjeándose la furia de Leibniz por poner en peligro las negociaciones irénicas.

En el contexto de la primera modernidad, las reflexiones de Bayle (*Comentario filosófico*, 1687) y Locke (*Carta sobre la tolerancia*, 1689), que tuvieron gran difusión entre sus coetáneos, habían adquirido una validez indiscutible como las aportaciones más ricas e influyentes del momento al concepto de tolerancia. Pero Leibniz reacciona contra ellas, si bien su crítica no afecta –a mi entender– a una defensa de la tolerancia que Leibniz comparte, sino al reduccionismo político que aparece en sus argumentaciones; esto es, a la mera defensa de una coexistencia pacífica de los credos, al propugnar una libertad de conciencia que no desarrolla aspectos más complejos del conocimiento y reconocimiento de los otros (de las otras religiones, de las otras culturas). Sin ánimo de ser exhaustivos, lo que ambos autores defendían es que cada uno ha de ser «libre de» creer lo que considere verdadero o apropiado, y que ninguna autoridad puede «obligar» a practicar ninguna confesión por el hecho de haber nacido o de vivir en un determinado lugar. La tolerancia nacía, pues, de la mano de la libertad, con unos determinados apellidos, como sinónimo de «libertad *de conciencia*», «libertad *de credo*», «libertad *de opinión*» o «libertad *de expresión*»; es decir, cada individuo debe tolerar que otro piense, crea, opine y exprese pensamientos, creencias y opiniones diferentes de los suyos, y un buen monarca es aquel que garantiza la paz social con esos ingredientes de heterogeneidad. Dicho con otras palabras, la defensa de una coexistencia de credos diferentes necesitaba un Estado que no fuera confesional, si quería que su poder político se extendiera por igual a todos los súbditos, independientemente de sus creencias religiosas, garante de esta idea de una tolerancia religiosa –considerada por ello de «negativa»– cuya única reivindicación es que ninguna autoridad política debe interferir en un asunto privado como es el de la opción religiosa.

El concepto negativo de tolerancia hace patente un juicio implícito de rechazo respecto a la «cosa tolerada», una connotación peyorativa que subyace a su propia etimología. De hecho, en el *Diccionario* de la RAE, «tolerar» (del latín *tolerare*) significa «sufrir, llevar con paciencia, permitir algo que no se tiene por lícito sin aprobarlo expresamente, resistir o soportar»; lo mismo ocurre en francés (*tolérer*), inglés (*to tolerate*) o alemán (*dulden*). Esto es, alguien tolera algo que es amenazante o dañino para el propio ser, algo «diferente» o «extraño» a la propia identidad, a lo que nos es conocido o nos sienta bien (por ejemplo, una comida). Pero frente a la «tolerancia del soportar» se sitúa la «tolerancia del comprender»; una vez que se da el paso de querer superar las diferencias, el rechazo visceral del otro, de «lo otro», nos encontramos ya en el terreno racional de la tolerancia «positiva», que conjuga la coexistencia pacífica con la complejidad real de las distintas libertades en el conocimiento y el reconocimiento de los demás, en el respeto de las otras creencias (de las otras religiones, de las otras culturas) que me obligan a modificar las mías y me impulsan a convencer al otro para que también modifique las suyas, caminando juntos los dos hacia el horizonte regulativo (en sentido kantiano) de una «comunidad» más razonable. Esto no es otra cosa que lo que Leibniz califica como principio de «la place d'autrui»,[33] y que en la formulación leibniziana subraya la idea de tolerancia, en cuanto que «tomar reflexivamente el lugar del otro» constituye la piedra angular del «reconocimiento» de nuestros semejantes como iguales y tiene como efecto que cada individuo se comprenda a sí mismo como «uno más entre otros», sin privilegiar por ello su punto de vista, pero considerando que cada uno lleva algo valioso en sí. Tradicionalmente se había aceptado esta «regla de oro» como un principio evidente, pero Locke

[33] A IV, 3, p. 903.

se había atrevido a insinuar de forma tímida que no es absurdo exigir una fundamentación de la misma; Leibniz dará un paso más adelante en la intención crítica al afirmar que no solo precisa de prueba, sino también de explicación.[34] Leibniz pondrá de manifiesto que, a pesar de sus limitaciones teóricas –pues nos limita a los casos concretos–, la importancia de este principio reside, por una parte, en su utilidad práctica, y, por otra, en que nos permite inferir la idea general de justicia; esto es, que ante la imposibilidad de poder situarnos en «el punto de vista objetivo o imparcial», este principio nos enseña que «el lugar del otro es el punto de vista verdadero para juzgar equitativamente cuando se pone uno en él», al mostrarnos como «sospechoso de injusticia todo lo que encontraríamos injusto si estuviéramos en el lugar del otro, a la vez que nos hace examinar con detenimiento aquello que desearíamos si estuviésemos en ese lugar». En la clave de tolerancia positiva que estamos analizando, «ponerse reflexivamente en el lugar del otro» constituye la piedra de toque de nuestro reconocimiento de los demás como semejantes, a la vez que no privilegia *a priori* ningún punto de vista, reconociendo una pluralidad de visiones del mundo como válidas.

El núcleo de la tolerancia positiva de Leibniz se encuentra, pues, en sus conceptos de «pluralidad» y «perspectiva»; es decir, en la aplicación ético-política de unos principios metafísicos y epistemológicos que defienden, por una parte, la diversidad, la complejidad y la heterogeneidad humanas, y, por otra, que en cada individuo, época, religión o cultura podemos descubrir una parte o aspecto de verdad expresada de manera confusa, siendo la tarea del filósofo contribuir a perfeccionar las mismas con el fin de contribuir a la instauración de la justicia universal. En este contexto, el interés mostrado por la cultura

[34] G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos*, I, 2, 4.

china es algo digno de mención. Leibniz percibe que la civilización europea -al contrario de lo que ocurre con la civilización china- falla en la aplicación de los principios (y verdades reveladas en las que se apoyaría la moral). Más allá del deslumbramiento (y/o temor) por la cultura china que está teniendo lugar en la Europa del momento (seda, porcelana, lacas...), Leibniz se propone una profundización en las verdades de la civilización china (sobre todo en sus conceptos de «razón» y de «cálculo»), para conseguir gracias a su aportación que Europa complete su proceso de civilización.

Ya en su ensayo *Novissima Sinica* de 1697 aparece la fascinación por China, y de la misma manera que los misioneros jesuitas, Leibniz intenta interpretar las claves de esa «otra» cultura, que denomina en ocasiones «Europa del este» o «la otra Europa», para subrayar su contenido civilizatorio. Durante años discutió con el jesuita Bouvet sobre el plan de este de fundar una Academia en China para la investigación de su escritura, cultura y religión, a fin de intercambiar informaciones con la Academia de Ciencias de París. Ambos compartían la misma esperanza: el acercamiento a un pueblo no europeo, no cristiano, cuya cultura consideraban como equivalente en categoría y de la que incluso esperaban aprender. Como hemos explicado anteriormente, Leibniz quería servirse de los jesuitas para introducir en China, entre otras cosas, los nuevos cálculos (binario, infinitesimal), así como su máquina de calcular, pero insistía en obtener un intercambio equilibrado con esta civilización que guardaba tesoros inigualables: en el *I Ching* chino vio Leibniz profundísimas relaciones con el sistema binario o el cálculo diádico que él inventó y que hoy en día constituye el lenguaje básico de la informática.

Leibniz jamás desdeña las investigaciones llevadas a cabo por individuos de otras culturas, pues sabe que también allí se expresa una cierta perspectiva de Dios, esto es, de la armonía universal. En

este sentido, en una carta a Thomas Burnett de Kemney del 22 de noviembre de 1695, escribe que si los europeos conocieran mejor la sabiduría del mundo árabe, comprenderían mucho mejor incluso las cosas que aparecen en la Biblia, pues la lengua hebrea es, en relación con la árabe, como la holandesa en comparación con la alemana, es decir, poco más que un dialecto.[35] Por eso su pretensión es analizar lo realizado por los demás para incluirlo en su proyecto de elaboración de un Diccionario o Enciclopedia universal que vendría a completar la tarea acometida por las sociedades científicas, así como descubrir los aspectos positivos y enriquecedores que subyacen a toda propuesta racional.

Ahora bien, la tolerancia tiene sus límites: la adopción del punto de vista del otro no puede consistir en el abandono de nuestras creencias ni de nuestra capacidad crítica para juzgar las ajenas, como sostiene en *De la sagesse*[36] o en los *Nuevos ensayos*. Con otras palabras, hay que respetar la libertad de pensamiento, pero no abandonarla a sí misma, sino criticar, incluso con dureza, las ideas perniciosas y su propagación. Nada estaría más alejado de la tolerancia que la indiferencia o el relativismo, pues si alguna función metodológica tiene es la de introducir gradualmente luz y orden en los oscuros laberintos de la humana complejidad. Según esto, el fin último de la historia no sería otro que la unificación del género humano en un cosmopolitismo cultural, donde el intercambio de saberes genera un *dinamismo* que conduce al perfeccionamiento y al progreso.

....

[35] GP III,. 165.
[36] GP VII, p. 82.

El papel de la ciencia en la consecución del bien común: mejorando el mejor de los mundos

Leibniz percibe y describe una Europa que ha avanzado a pasos agigantados en sus conocimientos científicos y técnicos, pero no al mismo ritmo en su organización social y moral (lo mismo que luego verá la escuela de Frankfurt); algunos autores calificaron este hecho como «crisis» en la Europa de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Lo que Leibniz propone para conseguir que Europa complete su proceso de civilización es construir un puente sólido entre la teoría y la práctica, según lo muestra su conocido lema «Theoria cum praxi».

En la *Memoria para personas ilustradas y de buena intención* (1690) había pasado Leibniz ya revista a las sociedades y academias europeas existentes, incluyendo la que él mismo contribuyó a fundar en Berlín, alentando a las «personas ilustradas y de buena intención» a intentar conseguir aquello en lo que la religión y la política habían fracasado: la instauración de una paz universal, la superación de la fragmentación confesional y, sobre todo, la promoción del bienestar de todos los seres humanos. En su opinión, la comunidad intelectual europea del momento (la «República de las letras») estaba obligada moralmente a «hacer florecer el imperio de la razón», para impedir que el poder político descansase en el capricho y la arbitrariedad... La finalidad supranacional de la República de las letras en orden a constituir una *Scientia generalis* (*theoria*) no significa para Leibniz otra cosa que actuar siguiendo el mandato universal de la razón (*praxis*) para mejorar el mundo. Por eso, la tarea de los científicos no debía cifrarse únicamente en acumular conocimientos, sino en potenciar y enriquecer esa praxis, para mejorar el mejor de los mundos...

De esta manera, los esfuerzos leibnizianos para conseguir la reunificación de las iglesias y su propósito de organizar la República de las letras en torno a sociedades científicas (fundación de academias) confluyen en una misma finalidad: la contribución del género humano al perfeccionamiento del universo que habita. Leibniz se consideraba miembro de una privilegiada «comunidad cultural» en Europa, perteneciente a un grupo de «personas ilustradas y de buena intención», a quienes su saber conducía al deber moral de intentar conseguir aquello en lo que la religión y la política habían fracasado. Así, ya en sus primeros proyectos para la fundación de sociedades[37] se trasluce la convicción leibniziana de que solo por medio de una sociedad de eruditos podría conseguirse una «unidad europea» o una paz universal. La posesión de un saber ilustrado obligaba a la comunidad intelectual europea del momento, en opinión de Leibniz, a intentar introducir razón y orden en el contingente desarrollo histórico; esto es, como decíamos el principio, a «hacer florecer el imperio de la razón» para impedir que el poder político descanse en el capricho y la arbitrariedad.

Pero la idea de una «república de sabios» como fundamento de una «comunidad cultural» en Europa no llegó demasiado lejos. Desgraciadamente, se quedó en los pensamientos elitistas de un reducido número de filósofos y científicos que se limitaron a fundar algunas academias de alcance nacional, que fueron olvidando paulatinamente su compromiso ético. Sin embargo, Leibniz luchó hasta el final de su vida para fundar academias más allá de las fronteras europeas. No voy a extenderme aquí sobre los muchos escritos de Leibniz acerca

[37] *Societas Philadelphica*, 1669, A IV, 1, pp. 552-557; *Societas Confessionum Conciliatrix*, 166, A IV, 1, pp. 557-559; *Grundriß eines Bedenckens von aufrichtung einer Societät in Teutschland zu auffnehmen der Künste und Wissenschaften*, 1671, A IV, 1, pp. 530-543, o *Sozietät und Wissenschaft*, 1671, A IV, 1, p. 559.

de la fundación de academias. Solo quiero subrayar la importancia de los mismos en orden a promover el bien común (*commune bonum*) a través del trabajo en cooperación de los científicos. Esta idea se ve reforzada si pensamos en la extensa correspondencia que Leibniz mantuvo, no solo en todas las direcciones de Europa, sino en el mundo entero, lo que nos da pie para afirmar que sus intereses europeístas con el objeto de apuntalar y difundir la cultura occidental solo tienen sentido si están orientados hacia sus intereses universales de carácter «filosófico-científico», donde deben converger tanto el verdadero político como el verdadero científico: el principio ético de que la búsqueda de bienes individuales solo es lícita si redunda en la utilidad común. En este contexto será donde Leibniz postule la perfección del universo (*perfectio universo*) como fin de la ética, de la política y de la ciencia jurídica, para que todos los seres humanos estén en condiciones de alcanzar la felicidad.

Con sus esfuerzos concretos por fundar por toda Europa (con la intención de que más tarde esto se extendiera a Rusia y China) academias científicas, Leibniz estaba aproximándose al ideal de la «caridad del sabio», como muy bien ha expuesto Patrick Riley en sus trabajos; esto es, la instauración en el mundo de la «república universal de los espíritus». Precisamente el que Leibniz no se limitase en su intercambio epistolar al espacio europeo demuestra la pretensión universal de sus fines enciclopédicos, tan relacionados con el conjunto de sus ideas filosóficas. Incluso en sus planes para la fundación de academias superaba Leibniz las fronteras europeas, dirigiéndose a través del puente de Rusia hacia China. Esto demuestra su convicción de que la humanidad se encuentra situada por encima de la comunidad cultural de Europa, como expresión de su «reino de los espíritus», la armonía universal de las mónadas. De esta manera convergen los ideales filosóficos y científicos. Por una parte, intenta construir una ciencia universal (Enciclopedia) por medio

de la cooperación internacional; por otra parte, esta se convierte en un medio para la consecución del bien común. Dicho de otra forma, Leibniz confía en alcanzar un progreso espiritual por medio de la aplicación del pensamiento racional y de las ciencias.

En este sentido, la guerra deja de ser un instrumento *necesario* para combatir el estancamiento de la humanidad, y las únicas armas que le interesa esgrimir al sabio son sus razones: una razón «polémica» con las diferencias y desacuerdos y «cooperativa» con los intereses comunes, esto es, la obtención de libertad, justicia, bienestar y felicidad. En este sentido, el «ideal del sabio» no consiste sino en la lucha por instaurar entre los seres humanos este tipo de racionalidad, para que puedan reconocer, por encima de los intereses egoístas, la empresa ética por la que deben esforzarse: la instauración de la «Justicia Universal».

La propuesta leibniziana consiste en un diálogo de credos y culturas para construir un saber enciclopédico (teoría) y con ello contribuir a mejorar las condiciones de vida de la humanidad (práctica), tanto en su vertiente material como espiritual.

Cada cultura representa una concepción del mundo, una perspectiva de la misma realidad, y la cooperación es el único camino para lograr una visión unitaria del conjunto, una comprensión de los elementos básicos y fundamentales del universo y su sentido, sin suprimir la diversidad, pues armonizar no significa uniformar, sino comprender la diversidad, como indica su lema «multiplicidad en la unidad».

Permítaseme concluir recordando que Leibniz fue el último «genio universal». Todas las ciencias, todos los saberes, todas las técnicas fueron objeto de su curiosidad y su atención, lo que nos da la pauta del grado de complejidad y riqueza de su pensamiento; una filosofía en la que la teoría exige convertirse en práctica, en la que la

práctica no puede subsistir sin la teoría; una mentalidad política (en el genuino sentido aristotélico) en la que se dan la mano los ideales de saber y justicia universal, bajo el propósito de aproximación a una totalidad armónica, a una armonía universal.

Actualidad del pensamiento de Leibniz: anticipándose a su tiempo

A lo largo de las páginas de este libro me he ocupado de mostrar la complejidad de un pensamiento como el de Leibniz, que generalmente se presenta de forma reduccionista en las historias de la filosofía al uso, hurtándose la riqueza e interdisciplinariedad de un pensador tan prolífico como plural, comprometido con su tiempo e interesado por el valor intrínseco de las culturas no occidentales, cuyo lema «Theoria cum praxi», acuñado para presidir la Sociedad –luego Academia– de Ciencias de Berlín, se convertiría en un auténtico emblema para la Ilustración.

Gran parte de la obra de Leibniz aún sigue inédita y conforme se van editando nuevos escritos o cartas (incluso siguen apareciendo algunas contrapartes de Leibniz que se creían perdidas), más se van valorando las aportaciones de este autor que supo dialogar en su momento a caballo entre la tradición recibida y las nuevas contribuciones de la modernidad y que, además, anticipó en su pensamiento muchas cuestiones de actualidad como las teorías de los mundos posibles, de la información

genética de los individuos (ADN), la repercusión de cada acción en todo el universo (ecología o cambio climático) o el mismo lenguaje informático (sistema dual o binario de los ordenadores).

Incluso los investigadores del Leibniz Archiv de Hannover, de la Leibniz Forschungstelle de Münster y de la Edicionstelle de Potsdam y de la Technische Universität de Berlín siguen descubriendo nuevos filones en el pensamiento de nuestro autor, que incorporan a la magna edición de su obra, como ha sido el caso hace unos años de una serie de escritos sobre medicina o de sus aportaciones sobre técnica e ingeniería.

Sin embargo, no existe hasta la fecha ningún estudio completo de la recepción o influencia de la obra de Leibniz. Algo de lo que también es responsable el escaso e incluso tergiversado conocimiento de su ingente obra en su momento histórico. Al no haber publicado en vida más que la *Teodicea* y algunos artículos o ensayos en las incipientes revistas científico-académicas, la obra de Leibniz fue conocida en el siglo posterior a su muerte a través de la transmisión que de la misma hizo su discípulo Christian Wolff, lo que tuvo fatales consecuencias para el pensamiento de Leibniz al instaurarse y generalizarse la expresión «filosofía Leibnizo-Wolffiana» para referirse a cuestiones metafísicas poco fieles a nuestro autor y que dieron pie a la crítica indiscriminada de Kant y de Hegel. La ridiculización de que fuera objeto su hipótesis del mejor de los mundos posibles por parte de Voltaire en su *Cándido* tampoco ayudó. Con todo, hubo algunos autores ilustrados europeos que se interesaron directamente por algunas de las obras que se fueron publicando póstumamente (*Discurso de Metafísica*, *Nuevos Ensayos*) y descubriendo al verdadero Leibniz: valgan como botón de muestra Diderot, Lessing o Herder, que repararon en aspectos más novedosos de su talante crítico e ilustrado, de sus aportaciones al debate entre la libertad y el determinismo, o de sus

reflexiones sobre la historia, inmersa en la contingencia y sin embargo susceptible de un análisis teórico y metodológico de lo que ahora denominamos «sentido de la historia» o «leyes históricas».

El mismo Kant no supo comprender bien la problemática leibniziana y sus epígonos neokantianos abundaron en esta incomprensión del sistema de Leibniz, encasillándole entre los «precursores del giro copernicano» de la *Crítica de la razón pura* y consideraron su pensamiento «superado» por esta; solo después hemos reparado en la riqueza del pensamiento de Leibniz, en su intento de conciliación del racionalismo y el empirismo, y en la importancia de esas reflexiones previas al abismo que abrió Kant entre el mundo sensible y el inteligible con sus reflexiones.

Pero fue a finales del siglo XIX y principios del XX, en conexión con las grandes ediciones de sus escritos filosóficos (Erdmann, Dutens, Foucher de Careil, Klopp, Gerhardt, Grua, Guhrauer, Couturat), cuando se produjo un renacimiento por el interés de la obra de Leibniz. Es el momento en que aparecieron las obras de Louis Couturat, Bertrand Russell o Ernst Cassirer, que se alejaban de los planteamientos metafísicos para centrarse en la dimensión lógica del pensamiento de Leibniz. Por otra parte, en 1837 publicó Feuerbach su original interpretación de Leibniz, que influiría a su vez en Marx y en Lenin y que abriría una línea de investigación crítica del liberalismo y del individualismo posesivo en la modernidad, que desarrollaría hace unas décadas John Eltser con su libro *Leibniz y la crítica del espíritu capitalista*. En otro orden de cosas, hay que subrayar cómo la actual lógica modal también se basa en la recuperación de conceptos leibnizianos llevados a cabo por Clarece I. Lewis o Cooper H. Langford en los años 20 del pasado siglo y que encuentran su eco en los diversos conceptos de posibilidad desarrollados por Nicholas Rescher y Jaakko Hintika, como ha puesto de manifiesto el filósofo alemán Hans Poser en sus importantes investigaciones sobre las modalidades.

La recuperación o crítica de la monadología de Leibniz está presente también en algunas doctrinas importantes sobre las ideas de individualidad, personalidad o identidad en pensadores del siglo xx, tales como la fenomenología de Edmund Husserl, la cosmología de Alfred North Whitehead, la reflexión de Martin Heidegger sobre el principio de razón suficiente o el perspectivismo de José Ortega y Gasset (*La idea de principio en Leibniz*), sin olvidar las aportaciones más biologicistas que hacen pie en la idea de los individuos como «sistemas dinámicos». Asimismo hay trabajos que muestran la influencia del gradualismo en la jerarquía de las especies (lo que Lovejoy denominara «la gran cadena del ser») y de la ley de continuidad de Leibniz en las taxonomías de Carlos Linneo o el evolucionismo de Charles Darwin, sin olvidarnos de la importancia del gradualismo en el pensamiento jurídico de Leibniz, como han puesto de manifiesto las investigaciones de Lorenzo Peña y Txetxu Ausín en las últimas décadas. Sin duda, en nuestra época asistimos también a una recuperación y profundización en la obra de Leibniz, algo que nos permite ir descubriendo paulatinamente la anticipación que en su pensamiento hubo de cuestiones de rabiosa actualidad, algo en lo que la publicación en 1988 de la obra de Gilles Deleuze, inmediatamente traducida al castellano como *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, ha contribuido notablemente.

La Sociedad española Leibniz para estudios del Barroco y la Ilustración (SeL), fundada en 1989 por Quintín Racionero y presidida en la actualidad por Concha Roldán, se ocupa de promover la edición e investigación de nuestro autor en español, como puede verse en el apartado de Bibliografía. Allí aparecen meramente apuntadas las claves para poder profundizar y desarrollar esos aspectos de la obra de Leibniz más desconocidos y, sin embargo, con más repercusión en la actualidad y que en este libro se han querido presentar.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

No existe todavía una edición completa de sus múltiples obras, comentarios y correspondencia que se encuentran en el Leibniz-Archiv de Hannover. La Academia de Berlín se encarga de editar las Obras Completas desde 1923 en ocho series diferentes (http://www.leibniz-edition.de/Baende/). En 2002, la Sociedad española Leibniz para estudios del Barroco y la Ilustración (SeL) decidió promover la edición de una veintena de volúmenes de Obras Escogidas de Leibniz en castellano, de los que ya se han publicado ocho, bajo la coordinación de Juan Antonio Nicolás, dentro del proyecto más amplio «Leibniz en español» (http://www.leibniz.es/).

Como esperamos haber mostrado a lo largo del libro, Leibniz fue un autor extremadamente prolífico e interdisciplinar y la única forma de conocer su complejo pensamiento es adentrarse en sus diversas obras de tan diverso signo. Con todo, y para iniciarse en las claves de su filosofía, podemos recomendar las siguientes **obras de Leibniz en castellano:**

Discurso de Metafísica (1686). Es la primera obra de madurez de Leibniz en la que se trazan las líneas maestras de su concepto de individuo

y de la hipótesis de la armonía preestablecida, tesis que se precisarán en dos de sus últimas obras (1714): *Monadología* y *Principios de la naturaleza y de la gracia*. En edición de OFC.

Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano (1705). Expone su teoría del conocimiento «racionalista» contra la «empirista» de Locke, aunque también se muestran sus diferencias con Descartes y otros. Edición y traducción de J. Echeverría.

Ensayos de Teodicea (1710). Obra que Leibniz publicó en vida para defenderse de las críticas de Pierre Bayle y donde se refiere a la bondad divina, la libertad de los seres humanos y el origen del mal. Edición y traducción de T. Gil en OFC.

Discurso sobre la teología natural de los chinos (1716). La muerte le sorprende antes de concluir este ensayo, fundamental para el diálogo intercultural e interreligioso, a la vez que fundamenta la diádica. Edición y traducción de L. Rensoli.

En el libro se han citado también G. W. Leibniz: *Escritos filosóficos*, ed. de E. de Olaso, Buenos Aires, 1982; *Escritos políticos*, ed. de J. de Salas, Madrid, 1979; *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. de J. de Salas, Madrid, 2001; *Filosofía para princesas*, ed. de J. Echeverría, 1989; *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ed. de C. Roldán, Madrid, 1990; *Leibniz*, ed. de J. Echeverría, Madrid, 2011, y *Methodus Vitae*, ed. de A. Andreu, 2015.

Asimismo, para desarrollar las claves que aquí presentamos, además de las ricas introducciones a las ediciones en castellano mencionadas, pueden consultarse con provecho: Aiton, E. J., *Leibniz, una biografía* (trad. de C. Corredor), Alianza, Madrid, 1985; Echeverría, J., *Leibniz, el autor y su obra*, Barcanova, Barcelona, 1981; *Treinta años de estudios leibnizianos*, M. Luna, C. Roldán y J. Arana, eds., *Thémata*, 2002; y *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, M. Sánchez y S. Rodero, eds., Comares, 2010. Muy recomendables son también los ensayos que van apareciendo en *Nova Leibniz*, Comares (http://www.leibniz.es/novaleibniz.htm) y Leibniz Companion, Plaza y Valdés (http://www.plazayvaldes.es/colecciones/LeibnizCompanion).

Algunos textos de Leibniz en versión original y las siglas con que se citan:

OFC: G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, Comares, Granada, 2007.

A: G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe, Akademie Ausgabe*, Darmastadt-Leipzig-Berlín, 1923.

GP: G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt (siete volúmenes), Berlín 1875-1890,, reimpresión Olms, Hildesheim, 1961.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Leibniz	Historia, pensamiento y cultura
	1642. Muere Galileo.
1646. Nace Leibniz el 21 de junio.	
1648. Nace su hermana Anna Catharina.	**1648.** Finaliza la Guerra de los Treinta Años. Paz de Westfalia.
	1650. Muere René Descartes.
	1651. *Leviatán*, de Thomas Hobbes.
1652. Fallece su padre, Friedrich Leibnütz.	
1653-1661. Cursa estudios en la escuela de San Nicolás de Leipzig.	
1654. Se le permite el acceso a la biblioteca paterna.	
	1655. Muere Pierre Gassendi.
	1660. Fundación de la Royal Society of London.

Vida y obra de Leibniz	Historia, pensamiento y cultura
1661. Ingresa en la Universidad de Leipzig, donde sigue las clases de Jakob Thomasius y Johann Kühn.	**1661.** Comienza el reinado de Luis XIV en Francia.
	1662. Muere Blaise Pascal.
1663. Traslado a la Universidad de Jena.	
1664. Muere su madre, Catharina Schmuck (1621-64).	
	1665. Muere Christiaan Huygens.
	Gran plaga de Londres.
1666. *Disertación sobre el Arte combinatoria.*	**1666.** Gran Incendio de Londres.
1667. Doctor en Derecho con la tesis *De casibus perplexis in iure.*	
Viaje a Mainz, donde entra al servicio de Boineburg.	
1669. Publica *Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo* («Modelo de indicaciones políticas para la elección del rey de Polonia»).	**1669.** *Pensamientos* de Pascal.

Vida y obra de Leibniz	Historia, pensamiento y cultura
1670. Es nombrado Juez del Tribunal Supremo de Apelación.	**1670.** *Tratado Teológico-Político* de Spinoza.
1671. *Publica Theoria motus concreti* («Teoría del movimiento concreto») y *Theoria motus abstracti* («Teoría del movimiento abstracto»).	
1672. *Plan para la expedición a Egipto* (*Consilium Egiptiacum*).	
1672-1676. Estancia en París: misión diplomática y contacto con científicos y matemáticos.	
1673. Muestra ante la Royal Society de Londres su máquina de calcular. Es nombrado miembro externo.	
	1674. *Recherche de la Vérité*, de Nicolas Malebranche.
1676. Leibniz visita a Spinoza en La Haya.	
Acepta el puesto de consejero del duque de Braunschweig, Hannover. Sirve a la familia hasta 1716 ejecutando labores de historiador, consejero político y bibliotecario.	

Vida y obra de Leibniz	Historia, pensamiento y cultura
	1677. Muere Baruch Spinoza.
	1679. Muere Thomas Hobbes.
	1680. *Tratado de la naturaleza y de la gracia* de Malebranche.
	1682. Pedro el Grande se convierte en zar de Rusia.
1686. *Discurso sobre la metafísica.*	
1687-1690. Viajes por Alemania, Austria e Italia para documentar la historia de los Welfos.	**1689.** *Carta sobre la tolerancia* de John Locke.
	1690. *Ensayo sobre el entendimiento humano,* de John Locke.
1691. Nombramiento como Director de la Biblioteca de Wolffenbüttel.	
	1692. El Duque de Braunschweig se convierte en el elector hereditario del Sacro Imperio Romano Germánico.
1693. Publica el *Codex Juris Gentium Diplomaticus.*	**1693.** *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle.

Vida y obra de Leibniz | **Historia, pensamiento y cultura**

1695. *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias.* Empleo por primera vez de términos «mónada» y «armonía preestablecida».

1697. Primera edición de los *Novissima Sinica*

1698. Publica *Accesiones historicae.*

1700. Es nombrado miembro de la Academia de Ciencias de París. Unos meses más tarde se inaugura la Academia de Ciencias de Berlín. Leibniz será su primer presidente.

1703. Leibniz trabaja en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.*

1704. Mueren John Locke y Jacques-Bénigne Bossuet

1705. Muere la emperatriz de Prusia Sofía Carlota, esposa de Federico I.

Vida y obra de Leibniz	Historia, pensamiento y cultura
1710. Se publican sus *Essais de Théodicée.*	
1711. John Keill acusa a Leibniz en la Royal Society de Londres de haber plagiado el cálculo de Newton.	
1712. Inicia su estancia de dos años en Viena. Es nombrado Consejero de la Corte Imperial de los Habsburgo.	
1714. Trabaja en la *Monadologie,* que verá la luz póstumamente.	**1714.** Muere la archiduquesa Sofía.
1716. Fallece en Hannover.	

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

LEIBNIZ

En el mejor de los mundos posibles

Pocos autores han sido tan caricaturizados como Leibniz. La sátira que le dedicó Voltaire en *Cándido* redujo su filosofía al optimismo del *mejor de los mundos*... Nada más injusto para con un pensador tan prolífico como complejo, gran parte de cuya obra sigue inédita por su tamaño e interdisciplinariedad. Político y filósofo comprometido con su tiempo, como matemático diseñó una máquina de calcular y descubrió el cálculo infinitesimal, además de documentar el sistema binario gracias a su interés por la cultura china. A Leibniz le hubiera encantado encontrar un lenguaje universal para resolver las controversias y contribuir al entendimiento entre los diversos credos, osó sentar a Dios en el banquillo con su *Teodicea* y acuñó el lema de *Theoria cum praxi*, auténtico emblema para la Ilustración.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

